

تَارِيخ
الفلسفة العربية

تأليف
الدكتور جميل صليبا

دار الكتاب اللبناني - بيروت



تاريخ
الفلسفة العربية

تَارِيخ الْقُلَيْبِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ

مُؤَلِّف
الدكتور جميل صليبا

بِالْبُحَارَةِ - بِلَاذِي



mohamed khatab

جميع الحقوق محفوظة

لدار الكتاب اللبناني و مكتبة المدرسة - بيروت

أجري على هذه الطبعة قانون الإيداع وسجلت لدى الحماية الملكية :

الطبعة الأولى — ١٩٧٠

الطبعة الثانية ١٩٧٣

المقدمة الأولى

في موضوع هذا الكتاب وطريقته والفرض الذي يرمي إليه

١ - الموضوع

يشتمل هذا الكتاب على البحث في تاريخ الفلسفة العربية من أصولها اليونانية إلى أعلامها البارزين في الشرق والغرب .
وقد رتبته على قسمين كبيرين :

القسم الأول : الأصول اليونانية للفلسفة العربية، وفيه إشارة إلى :

أ - افلاطون : النفس ، نظرية المعرفة .
السياسة ، الدولة العادلة .

ب - أرسطو : الحركة ، طبيعتها ، سببها ، إزالتها .
النفس ، معرفتها الحسية والعقلية .

ج - نقل آثار افلاطون وأرسطو إلى العربية . أهم كتبهما
المنقولة وأشهر نقلتها .

القسم الثاني : اعلام الفلسفة العربية في المشرق والمغرب ، وهم :

أ - في المشرق

١ - الفارابي - النفس ، معرفتها الحسية والعقلية .
- السياسة ، المدينة الفاضلة ومضاداتها ،

٢ - ابن سينا - الواجب ، وجوده، وتماحه ، ووحدته .

- العالم ، قدمه .

- النفس ، روحانيتها .

٣ - المعري - (في لزومياته) ، تشاؤمه ، البواعث
الخاصة والعامة .

- موقفه من العقل ، والدين ، والمصير .

٤ - الغزالي - وأهم مشكلات الكلام (العقل
والنقل ، حرية الانسان ، رعاية الله
للأصلح) مع مقارنة نظراته بنظرات
المعتزلة .

- تهافت الفلاسفة : قدم العالم ، روحانية
النفس ، رأي الغزالي في السببية .

- أهم مقومات التصوف (الزهد ،
حب الله ، الفناء في الله ، الإلهام)
ورأي الغزالي في كل منها .

- المنقذ من الضلال .

ب . في المغرب

١ - ابن رشد - فصل المقال .

- تهافت التهاافت ، قدم العالم ، روحانية
النفس ، مبدأ السببية .

٢ - ابن خلدون (في مقدمته) .

أ - التاريخ : مغالط المؤرخين، وحاجة المؤرخ
إلى علم العمران .

ب - علم العمران .

- العمران البشري على الجملة ، نشأته ،
اثر الاقليم والتربة .

- العمران البدوي ، القبيلة وصفات البدو .

- العمران الحضري ، نشأة الدولة، ومنازع
الملك فيها، وعمرها .

- وجوه المعاش .

- موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة .

ويكفي ان ينظر القارئ في فهرس هذا الكتاب حتى يعلم انه استوعب جميع
موضوعات مادة الفلسفة العربية من المناهج اللبانية .

وقد سميت تاريخ الفلسفة العربية، وانا موقن بانى لم أخط فيه بجميع جوانب هذه
الفلسفة ، لأن هناك إلى جانب هذه الموضوعات موضوعات أخرى كثيرة لم أتناولها
بالبحث ، كآراء الفرق الاسلامية من الشيعة، والاسماعيلية، وعلم الكلام السني،
والفلسفة الطبيعية ، وفلسفة التصوف، وحكمة الاشراق ، كما أن هناك فلاسفة هلينيين،
كالكندي، وابن باجه، وابن طفيل، وغيرهم، لم أوضح طريقتهم ومنهجهم توضيحاً كافياً.

على اني، وإن تقيدت في هذا الكتاب بالمنهج اللباني، فإن المسائل التي استوفيت
علاجها فيه يمكن ان تعد أضواء كاشفة، أو لافتات واضحة ترشد الطالب إلى معرفة
اتجاهات الفلسفة العربية ومقاصدها .

وما هنا مسألة لا بد من الإشارة إليها، وهي ان الفلسفة العربية في نظرنا هي

الفلسفة المكتوبة باللغة العربية، وهي ذات أصول يونانية، وبابلية، وفارسية، وهندية، وإسلامية. وسنبين في المقدمة الثانية من هذا الكتاب ما هي خصائص هذه الفلسفة، وما هي نسبتها إلى الفلسفة اليونانية، أما الآن فافاننا نريد أن نجيب عن السؤال التالي، وهو: هل نطلق على هذه الفلسفة اسم الفلسفة العربية، أم اسم الفلسفة الإسلامية؟

لقد زعم بعضهم أنه ينبغي لنا أن نسمي هذه الفلسفة بالفلسفة الإسلامية، لأن الإسلام ليس ديناً فقط، وإنما هو دين وحضارة، «ولأن هذه الفلسفة مع تعدد مصادرها، وتباين المشتغلين بها، قد تأثرت، ولا شك، بالحضارة الإسلامية، فهي إسلامية في مشاكلها، والظروف التي مهدت لها، وإسلامية أيضاً في غاياتها وأهدافها، وإسلامية أيضاً بما جمعه الإسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم» (١) دَعَـ انك إذا سميت هذه الفلسفة بالفلسفة العربية، على أساس عنصري، اضطررت إلى أن تخرج منها كثيراً من الرجال، كابن سينا والغزالي، فهما فارسيان، وكالفارابي فهو تركي. فما بالك إذا كان العلم الإلهي في هذه الفلسفة يحتل المكان الأول بين سائر أقسامها، وهو العلم الذي ينظر في الوجود المطلق، أو العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها، فإذا كان هذا العلم قد تأثر إلى حد بعيد بالدين الإسلامي ومبادئه ظاهراً وباطناً، كان لا مفرّ لنا من أن نسمي هذه الفلسفة «فلسفة إسلامية».

ومع ذلك فنحن نؤثر تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة العربية للأسباب التالية:

- ١- أن تسميتها بالفلسفة الإسلامية يضطرك إلى أن تدخل فيها جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة كالفارسية والهندية والتركية وغيرها.
- ٢- ليست هذه الفلسفة ثمرة أفكار المسلمين وحدهم لأن هنالك نفراً من النساطرة واليعاقبة واليهود والصابئة أسهموا في تكوين هذه الفلسفة.
- ٣- أن الإسلام الذي أثر في تكوين هذه الفلسفة دين عربي، وقرآنه عربي، ورسوله عربي، وروحه عربية.

(١) إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، دار المعارف بمصر، ص ١٩.

٤ - إن هذه الفلسفة مكتوبة بلغة عربية .

فليس المقصود بعروبة هذه الفلسفة أنها مبنية للجنس العربي وحده ، وإنما المقصود بها انتمائها إلى الثقافة العربية ، لقد كانت اللغة العربية لغة مفكري الاسلام، كما كانت اللاتينية لغة مفكري القرون الوسطى . هل كان في وسع الفارابي أن يبرز في الفلسفة لم يكتب ما كتب باللغة التركية المنتشرة في زمانه، وإذا كان الفلاسفة المسلمون من غير العرب قد انتجوا ما انتجوه من الآثار الخالدة، فليس مرد ذلك إلى انتمائهم إلى هذا الجنس أو ذاك ، وإنما مرده إلى الثقافة العربية التي تأثروا بها . وسواء أسميت هذه الفلسفة فلسفة عربية، أم فلسفة اسلامية ، فإن امرأ واحداً لا ريب فيه، وهو أن هذه الفلسفة كتبت باللغة العربية، ونشأت في الاسلام وترعرعت في جوه ، فهي إذن فلسفة عربية مطبوعة بطابع اسلامي أو، فلسفة اسلامية مكتوبة باللغة العربية . ولا مشاحة في الاسماء .

٢ - الطريقة

لما كانت الفلسفة العربية مشتملة على آراء ونظريات بعيدة عن تفكيرنا الحديث، وكانت ألفاظها ومعانيها وأساليبها غامضة الجوانب عويصة المرام، رأيت أن اسلك في عرضها وشرحها سبيل الاختصار والتلخيص والتبسيط، ليسهل على الطالب فهم أغراضها ومقاصدها . فكم طالب أعرض عن دراسة هذه الفلسفة لغموض مصطلحاتها وتعقد معانيها . وكم استاذ عجز عن تحييب دراستها إلى نفوس طلابه لعجزه عن وضع مسائلها على طرف الثمام . ونتيجة ذلك واضحة جداً، وهي أن معظم الطلاب يستظهرون مسائل هذه الفلسفة دون فهم مقاصدها وأغراضها ، فيزدادون بذلك ميلاً إلى الثقافة اللفظية التي لا تشحن الدمن ، ولا تولد القدرة على الابتكار والابداع . ولو عرضت عليهم مسائل هذه الفلسفة بلغة سهلة بسيطة ، واسلوب واضح جلي، لما وجدوا بين أغراضها وأغراض الفلسفة الغربية كبير اختلاف، لأنها تعنى بمشكلة الوجود ، والوحدة ، والكثرة ، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته، وتتكلم على الزمان ، والمكان ، والحركة ، والسكون والمادة ، والحياة ، والنفس ، والعقل ، وتفصل القول في الفضيلة والسعادة ، وتحاول التوفيق بين الوحي والعقل ، بين العقيدة والحكمة ، بين الدين والفلسفة ، وربما كانت نظرتها إلى الوجود ومشكلاته

اعم واشمل من نظرة الفلسفة الحديثة . بل ربما كان تأثيرها في الثقافة الأوروبية اشد من تأثير الفلسفة الاوربية في الثقافة العربية الحديثة . فاذا استطعنا ان نكشف عن بعض وجوه التشابه بين مسائل الفلسفة العربية ومسائل الفلسفة الغربية في العصور الوسطى ، والعصور الحديثة ، امكننا ان نبين ان بين الفكر العربي والفكر الاوربي قرابة ، وان كانت هذه القرابة لا تمتنع الاختلاف والتباين .

ولا يفوتنا ان نشير هنا بوجه خاص إلى أن طريقتنا في التوضيح والتبسيط والمقارنة لا تتم على الوجه الاكمل الا بالرجوع إلى النصوص لتحليلها ونقدها ، فان قراءة النصوص أعظم فائدة في تنمية الفكر الفلسفي من قراءة الشروح والحواشي ، لذلك أتبعنا كل فصل من فصول هذا الكتاب بنصوص مختارة تبرز آراء الفيلسوف ، وتكشف عن اسلوب تفكيره . وانا لآرجو ان يحییء يوم تنشر فيه مخطوطات الفلسفة العربية نشرأ علمياً كاملاً ، وتدرس فيه آثار الفارابي، وابن سينا ، والغزالي، وابن رشد، وابن خلدون دراسة تحليلية دقيقة، كما درست مؤلفات توما الاكوييني وديكارت ولينيز وغيرهم، لا لمعرفة دقائقها المختلفة فحسب، بل لمعرفة المحل الذي تشغله في تطور الفكر العالمي .

٣- الغرض الذي من اجله وضع هذا الكتاب

الغرض الذي من أجله وضع هذا الكتاب تقرب مسائل الفلسفة العربية إلى ألهام الطلاب، واطلاعهم على الصلة الوثيقة التي تربط مناظرنا الفكرية الحاضرة بمناظرنا الفكرية الماضية

فليست غاية هذا الكتاب الزام الطالب بحفظ النظريات والأقاويل ، وانما غايته تعويد الطالب النظر في المسائل بعين الانتقاد، لا بروح الاتقياء، وابعاده عن الثقافة اللفظية والتقليد والاتباع . فالطالب الذي يدرس الفلسفة العربية ولا يفهم رموزها ومصطلحاتها، ولا يدرك مغزاها وغرضها، لا يتفهم بما يبدو له من معانيها. وكل من حفظ الأقاويل، ولم يعود نقد الشبه الفلسفية والرد عليها يعجز عن تحصيل الثقافة الحقيقية ، وخير طريقة لتحصيل هذه الثقافة قيام الطالب بتلخيص مباحث هذا الكتاب

بنفسه فلا يقتصر على قراءة الفصول، وتكرار ما فيها كالبيغاء ، فهي اوسع من أن تحيط بها الذاكرة ، بل يعمل على نقد مسائلها وتحليل افكارها ، وسبيل ذلك انشاء الموضوعات الفلسفية على النحو المبين في آخر كل فصل . فنحن لم نجمع هذا الكتاب ليحفظ ، بل ليكون وسيلة من وسائل المراجعة . وآلة من آلات العمل . وكل طالب يمرن نفسه على الحفظ دون الفهم ، وعلى التقليد دون النقد والمناقشة، يميث في نفسه حرية الفكر .

وغاية ما نرجوه ان يجد الطلاب في قراءة هذا الكتاب ما يحملهم على التأمل ويعودهم النظر ، ويولد فيهم محبة الفلسفة العربية . فليس الغرض من دراسة هذه الفلسفة النجاح في الامتحان ، وانما الغرض منها شحذ الذهن ، وتنقيف العقل، حتى تحصل للطلاب ملكة الجودة والصواب في تحديد المسائل ، وكيفية طرحها على بساط البحث ، وتنسيق عناصرها ، واستعمال البراهين الصحيحة في إثباتها .

المقدمة الثانية

الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية

لاشك ان للفلسفة العربية مصادر كثيرة، منها ما هو يوناني، ومنها ما هو فارسي أو هندي أو سرياني . ولكن أهم هذه المصادر في نظرنا مصدران : المصدر اليوناني والمصدر الاسلامي . وسنبين في الفصل الثالث من هذا الكتاب كيف تم نقل فلسفة أفلاطون وأرسطو إلى اللغة العربية، وما هي أهم كتبهما المنقولة ، ومن هم أشهر نقلتها .

١ - العقل العربي قبل الاسلام

لم يكن للعرب قبل اتصالهم بالحضارة اليونانية فلسفة معينة ، حتى ان كلمة فلسفة ، وهي تدل على علم الأشياء بمبادئها وعللها الأولى ، ليست كلمة عربية، وإنما هي من الدخيل ، واصلها في اليونانية (فيلو صوفيا) اي حبة الحكمة . وإذا كان معظم المؤرخين العرب يسمون العلوم الفلسفية بالعلوم الدخيلة، فمرد ذلك إلى أن هذه العلوم لم تزدهر في الاسلام الا بعد ترجمة كتب اليونان .

على اننا اذا امعنا النظر في تاريخ الفكر العربي قبل الاسلام تبين لنا ان لهذا الفكر مظاهر مختلفة من النشاط . وسبب ذلك ان عرب الجاهلية كانوا على اتصال وثيق بمختلف حضارات العالم ، وان الجزيرة العربية كانت قبل الاسلام مسرحاً لكثير من التيارات الفكرية والعقائد الدينية : وانه كان لأهل هذه الجزيرة معارف فلكية وطبيعية وطبية واساطير شعبية وحكم وامثال واشعار تدل على ميلهم إلى تحليل الأشياء بالاسباب المادية تارة والاسباب الروحية أخرى . وإذا كان بعض عرب الجاهلية

وهم اهل فطرة سليمة، يؤمنون بإله واحد، فان بعضهم الآخر كانوا طبيعيين أو جبريين ينكرون بقاء النفس بعد الموت، ويحددون الآخرة، وينكرون القيامة والحساب والجنة والنار. ولكن هذه الآراء والمعتقدات المبنية على الفطرة، أو المستمدة من التجارب اليومية، لا تدل على تفلسف حقيقي، حتى لقد قال صاعد الاندلسي في كتاب طبقات الامم ان علوم العرب كانت علوم لسانها، أو احكام لغتها، ونظم الشعر، وتأليف الخطب. قال: كان العرب أهل علم الأخبار ومعدن معرفة السير والامصار، ثم كانت لهم معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاريها، وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم الى معرفة ذلك في سبيل المعيشة، لا على طريق تعلم الحقائق، ولا على سبيل التدريب على العلوم. اما علم الفلاسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه، ولا هيباً طباعهم للعناية به، ولا أعلم احداً من صميم العرب شهر به الا ابا يوسف يعقوب ابن اسحق الكندي واما محمد الحسن الهمداني (انتهى).

ومن قبيل ذلك قول الجاحظ: «كان العرب في بداية أمرهم أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلمون. وكان الكلام الجليد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وأقهر»، وقوله: «كل شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجمالة فكرة ولا استعانة». ومن قبيل ذلك أيضاً قول الشهرستاني في كتاب الملل والنحل: «من الناس من قسم أهل العالم بحسب الأمم، فقال كبار الأمم اربعة: العرب والعجم والروم والهند، فالعرب والهند يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء، والحكم باحكام الماهيات والحقائق، واستعمال الأمور الروحانية، والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الاشياء والحكم باحكام الكيفيات والكميات واستعمال الامور الجسمانية».

ومهما يكن من امر فان هذه الاقوال على ما فيها من تسرع في التعميم وضعف في التدقيق والتحقيق تعبر عن حقيقة تاريخية لا ريب فيها، وهي ان العرب لم يشتغلوا في جاهليتهم بعلوم الفلسفة رغم ازدهارها في بلاد اليونان. لقد كان لديهم كما لنا معارف فلكية وطبيعية متصلة بمعارف الكلدانيين والصابئة، ومعارف طبية تجريبية

مصحوبة بالرقى والعزائم والتماثيم، واساطير زائخة بأخبار الجن والسعالى والغيلان والشياطين، وأمثال وحكم تدل على تنازعهم العقلية، وشعر في الزهد تغلب عليه العناصر الخلقية والروحانية، ولكن ذلك كله لا يؤلف مذاهب فلسفية كاملة، لأن التفكير الفلسفي لم يبدأ عندهم الا بعد ظهور الاسلام، ولم يوطد اركانه الا بعد ترجمة كتب اليونان.

٢ - العقل العربي بعد الاسلام

فلما ظهر الاسلام الذي وحد شمل العرب، وألف بين قلوبهم، ومكن لهم في الأرض، ونقلهم من الحياة القبلية إلى الحياة القومية والانسانية، أدى ظهوره إلى بعث فكري جديد تجلّى في علوم التفسير، والحديث، والفقه، واصول الفقه، وفي نشاط المذاهب الفقهية، والفرق الاسلامية، التي أدخلت تستخدم القياس والنظر العقلي في تفسير الأحكام الشرعية. ففي الاسلام دعوة إلى ترقية شأن الانسان مادياً ومعنوياً، وفيه حرص على تحرير النفس والعقل، وامر بالمعروف، ونهي عن المنكر، وإيمان بالمساواة والشورى والتعاون والمسؤولية. والدليل على ذلك ان القرآن الكريم يبحث على النظر العقلي بقوله «الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً» وقوله: «واعتبروا يا اولي الابصار» وقوله: «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» انما يتذكر اولو الالباب» وقوله: «ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لاولي الالباب». والدليل على ذلك أيضاً ان في الاحاديث النبوية تأكيداً لقيمة العقل وفضل العلم كقول الرسول (ص): «لا دين لمن لا عقل له» وقوله: «فضل العلم خير من فضل العبادة» وقوله: «افضل الناس اعقل الناس» وقوله لعلّي (رض): «إذا تقرب الناس لخالفهم بأبواب البر فتقرب أنت اليه بعقلك» وقوله: «لا يعجبكم اسلام امرئ حتى تعرفوا عقله» ومثل ذلك كثير. وتعد هذه الآيات والاحاديث أصلاً لما جاء بعد ذلك في الشعر والادب من تمجيد للعقل، كقول صالح بن عبد القنوس:

إذا تم عقل المرء تمت أموره وتمت أمانيه وتم بنساؤه

وقول أبي العلاء المعري :

كذب الظن لا امام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء

وقول المتنبي :

لولا العقول لكان ادنى ضيغم ادنى إلى شرف من الانسان

ولو رحت اعد لكم ما جاء في اخبار السلف من تقديس للعقل ، وتوكيد لشرف العلم . لاحتجت إلى مجال أوسع من هذا المجال . ولكني اكتفي بهذه الشواهد . واقول : ان الاسلام جعل العقل للدين أصلاً وللدنيا عماداً . فعلى الدين الصحيح على كمال العقل . وجعل الدنيا مذبذبة بأحكامه . حتى أصبح العقل في الاسلام ينبوع الفضائل والآداب ، لا يخلو من التنويه بقيمته كتاب من كتب الآداب والأخلاق . ولولا ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف من حض على التفكير والعلم لما رأينا هنالك فرقاً تدعو إلى الاعتماد على أحكام العقل في تدبير الحياة الإنسانية كالمعتزلة الذين قالوا بالتوحيد والعدل . والوعد والوعيد . والمنزلة بين المنزلتين . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وذهبوا إلى أن العقل نور في القلب يعرف الحق من الباطل ، والخير من الشر ، والحسن من القبيح . وكعلماء الكلام الذين سلموا أولاً بصحة العقائد تسليم مؤمن بها من الشرع . ثم حاولوا دعمها بالأدلة العقلية . وبكفي ان يتذكر المرء ان القرآن في نظر المسلمين امنية النفس البشرية . والقانون الكامل الذي من الله به على النوع البشري ليقبم أود حاله . وبغض سعادة نفسه . حتى يعلم ان أولى المهمات التي تقع على عاتق المفكرين هي تفهم المعنى الحقيقي لهذا الكتاب الالهي . فالقرآن في نظرهم كلام الله . وكل كلمة من كلماته تعبر عن معنى وجودي ، أو جوهر حقيقي . ومعنى ذلك كله ان كل تفسير قرآني يشتمل على اتجاه فلسفي . ويختلف هذا الاتجاه باختلاف موقف المفسر . واذا تتبعنا وقائع التاريخ رأينا ان الاختلاف في تفهم المعنى الحقيقي لكلام الله هو الذي ادى إلى ظهور بعض الفرق الاسلامية كالجوارج والمرجئة . والشيعة . وأهل الحديث . والمعتزلة . وغيرهم من أهل الظاهر والباطن ، كاختلافهم في مسألة الجبر والاختيار .

ومسألة التجسيم أو التنزيه ، ومسألة رؤية الله وغيرها ، حتى ان بعض الفرق الباطنية والفلسفية عدت تأويل الآيات القرآنية أصلاً من أصولها . والمقصود بالتأويل عندهم اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشيئه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الاشياء . فهم يعدون الصور الحسية التي وردت في القرآن رموزاً للحقائق الروحانية ، ويعتقدون ان الله لم يخاطب الخلق الا على قدر عقولهم . ومعنى ذلك ان للقرآن عند هؤلاء ظاهراً وباطناً . فأما الباطن فهو تلك الحقائق الروحية التي لا تنجلي الا لأهل البرهان، وأما الظاهر فهو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني . والفرق بين التأويل والتنزيل ان التنزيل هو الدين الوضعي أو الكلام الذي أملاه جبريل على النبي ، على حين ان التأويل هو الكشف عن المعاني الحقيقية المطلوبة . وإذا كان التنزيل هبوطاً من عالم العقل إلى عالم الحس ، فان التأويل عودة ورجوع من عالم الحس إلى عالم العقل . فالذي يمارس التأويل يجيد بالمقالة عن ظاهرها الخارجي ويعيدها إلى حقيقتها ، والذي يكتفي بالتنزيل يقنع بظاهر النص . ونسبة التأويل إلى التنزيل كنسبة الباطن إلى الظاهر، أو نسبة الحكمة إلى الشريعة . وليس المقصود بذلك ان هنالك حقيقتين مختلفتين ، وإنما المقصود به ان هنالك ظاهرين لحقيقة واحدة، احدهما رمزية والاخرى وجودية، وليس من الصعب على العقل ان يوفق بين هاتين الظاهرتين ، وان يثبت انهما تنفجران من أصل واحد ، وسنبين في الفصول التالية ان التوفيق بين ظاهر النص وحقيقته هو الاصل الذي اعتمد عليه بعض فلاسفة العرب في التوفيق بين الحكمة والشريعة ، فالنبي في زعمهم يمثل الحقائق للمخلوق بلغة الحس والخيال فلا يكشفهم الا بما يستطيعون ادراكه ، والفيلسوف يفسر الاقاويل الخطابية والمقالات الحسية الواردة في الشريعة بالتأويل البرهاني . فكان الوعد والوعيد والجنة والنار والعرش والاستواء وكل ما جاء به الشرع من الامثال رموز حسيّة دالة على معان روحية عميقة .

لم نسق اليكم هذه الاقاويل الا لنبين لكم ان التفسير الحقيقي للآيات القرآنية حمل بعض النظار المسلمين على الخوض في المسائل الالهية قبل اتصاها باليونان ، فما بالكم إذا كان القرآن الكريم نفسه يشتمل على الكثير من المبادئ الفلسفية .

من هذه المبادئ الفلسفية الايمان بالتوحيد ، ومعنى التوحيد ان الله واحد بالعدد، ومنزه عن كل صفة يتصف بها خلقه ، وان الصفات التي وصف الله بها ذاته كالقدرة ، والحياة ، لا تدل على كثرة في ذاته لانه سبحانه وتعالى واحد من كل وجه .

ومن هذه المبادئ أيضاً الايمان بان الله خالق قديم وأن العالم مخلوق حادث .

ومنها الايمان باليوم الآخر ، وبأن الله يبعث الناس يوم القيامة، ويحاسبهم على ما فعلوا في الحياة الدنيا، ثم يثيبهم أو يعاقبهم في جنة أو نار .

ومنها الايمان بالقضاء والقدر، والاعتماد مع ذلك ان الله وهب الانسان احساساً وعقلاً يهديانه إلى الخير .

ومنها قواعد العبادات واصول المعاملات وحفظ كيان الاسرة والمجتمع ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والدعوة إلى الحق والعدل ، والاخوة، والمساواة .

واذا علمت ان القرآن لا يفضل شعباً على آخر إلا بما يتصف به من مكارم الاخلاق ، وانه يطلب من المؤمن ان يجمع بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة ، وان يقيم حياته على أساس رוחي يعرفه بما يجب عليه لمخالقه، وبما يجب عليه لنفسه وللناس أجمعين . ادركت ان الحقائق الوجودية والقيم الاخلاقية التي تضمنها القرآن، اذا فسرت على ظاهرها، ألقت مذهباً فلسفياً متماسكاً يمكننا ان نسميه بالفلسفة القرآنية . فما بالك اذا سلكت في تفسيرها طريقة التأويل البرهاني على النحو الذي سار عليه أهل العقل . أو أهل الباطن، الذين وجدوا في تأويل الآيات القرآنية تأييداً لمذاهبهم المختلفة .

وجملة القول ان القرآن الكريم مصدر أساسي من مصادر الفلسفة العربية . ولهذا المصدر أثر عميق في الحركات الفكرية التي انتشرت في الاسلام قبل ترجمة كتب اليونان ، ولولا حاجة الفرق الاسلامية إلى دعم حججها بالبراهين المنطقية لما أقبل العرب على ترجمة هذه الكتب ، واذا علمنا ان الخلفاء شجعوا العقل العربي على الاقتباس من العقل اليوناني، وأعلوا شأن العلماء، وحشروهم على تأليف الكتب لتوكيد

العقيدة الاسلامية ، وان المعتزلة والمتكلمين عملوا على نشر الدعوة الدينية بطرق العقل، واستعانوا بالمنطق اليوناني في دحض آراء المخالفين، حتى بلغوا في محاجة الخصوم ومناظرتهم درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد، ادركنا ان النشاط العقلي الذي تميزت به الفرق الاسلامية في ذلك العهد لا يتفصل عن تاريخ الفلسفة العربية، لما تضمنته من بحث في كثير من المسائل الالهية والطبيعية .

٣ - خصائص الفلسفة العربية

لا يمكننا ان نعرف خصائص الفلسفة العربية معرفة صحيحة الا بالمقارنة بينها وبين خصائص الفلسفة اليونانية ، فما هي خصائص كل من هاتين الفلسفتين .

أ - خصائص الفلسفة اليونانية

لقد كان المصريون والبابليون وغيرهم من القدماء، إذا أرادوا تعليل ظواهر الكون، يخلطون أحكام العقل بأوهام الخيال ، ويدخلون الاسباب الغيبية في تعليل ظواهر الطبيعة .

فلما جاء اليونانيون حاولوا ان يتقيدوا بالعقل في حكمهم على الأشياء ، فقالوا ان حوادث الكون ليست خاضعة للمصادفة والاتفاق، ولا لتأثير القوى المفارقة للطبيعة ، وانما هي ظواهر مقيدة بقوانين تؤلف كلاً حقيقياً يستطيع العقل ان يدركه بنفسه، وان يحيط بأسبابه القريبة والبعيدة .

ومعنى ذلك ان اليونانيين آمنوا بقدرة العقل على استجلاء حقائق الأشياء . يدل على ذلك قول افلاطون ان الفلسفة هي العلم بالحقائق المطلقة المسترة وراء ظواهر الأشياء ، وقول أرسطو، ان الفلسفة هي العلم بالاسباب القصوى، او العلم بالموجود من حيث هو موجود . فالفلسفة اليونانية لا تقتصر اذن على ادراك الامور الحسية الظاهرة، بل تغوص على الحقائق العميقة ، وتبحث في الجواهر والماهيات ، وتنحري الحقيقة بذاتها ، وتتوخى الكشف عن غاية الوجود . كأن لنظام هذا العالم خطة تتجلى في حوادثه ، وكان لكل موجود من الموجودات كلاً يخصه . أما الكمال الخاص

بالإنسان فهو استعمال الروية والفكر . لأن الإنسان اذ استعمل عقله في كل شي حاز الوجود التام ، ومتى سقط عنه كماله الخاص به لم يكن على أفضل أحواله ، فاذن بالحكمة تكمل للإنسان صورته الانسانية . وبها ينتقل من ادون المنازل إلى أشرفها ، وتصير حياته أفضل وأكمل وأجمل .

وها هنا نلمس صفة أساسية تتميز بها الفلسفة اليونانية عن غيرها ، وهي الجمع بين الحق والخير والجمال في وزن واحد من الاتساق. ان الحقيقة التي لا تكون جميلة هي حقيقة ناقصة أو موهمة . والنظام الذي لا يكون جميلاً هو نظام مشوش فاسد . ان من صفات الوجود المطلق ان يكون كاملاً . كما ان من شرط نظام الكون ان يكون جميلاً ، ومن الواجب على الفيلسوف ان يتصوره كذلك. ان العالم كما يقولون أشبه شيء بنحفة فنية لا يستقيم نظامها الا اذا كانت منسقة العناصر مرتبة الأجزاء . وهذا الاتساق وهذا الترتيب لا يدركهما الا عقل منظم مرتب القوى ، منسق التصورات ، فكأن ترتيب صور هذا العالم شبيه بترتيب المعقولات ، وكأن فوق هذه الصور وهذه المعقولات أسباباً عالية توفق بينها. وهذه الاسباب العالية عند افلاطون هي المثل الخالدة التي لا تدثر ، ان لها غاية تهدف اليها . وهذه الغاية هي العلة المطلقة أو العلة النهائية ، وفي وسع العقل ان يتوجه إلى إدراك هذه المثل دون معارضتها بالمحسوسات .

ومن اجل ذلك استغنى اليونانيون عن البحث في الوسائل التي بها تتم المطابقة بين تصورات العقل والاعيان الموجودة في الخارج. ان العقل في مذاهبهم يستطيع ان يكتفي بنفسه. وان يدرك الحقيقة بطريق التأمل . حتى لقد زعم افلاطون ان النفس تنطوي على المعرفة قبل اتصالها بالعالم المحسوس ، وان الاحساس لا ينفع الا في ايقاظ المعرفة الكامنة في النفس ، ومساعدتها على تذكر علمها القديم . ومع ان أرسطو جعل نصيب الاحساس والتجربة في اكتساب المعرفة أعظم أثراً مما هو عليه عند افلاطون ، الا أنه يعترف مع ذلك بأن فوق العقل المتفعل الذي يقبل الصور عقلاً فاعلاً يجرّد المعقول من المحسوس ، ويكشف بنفسه عن المبادئ الاولى دون الرجوع إلى التجربة . فكأن هذا العقل الفاعل عقل كلي يصوغ صور المعرفة ،

وكان البرهان مبني على مبادئ أولية مستقلة عن التجربة ؛ كبطل عدم التناقض .
ومبدأ السبب الكافي ، ومبدأ الغائية ، وفكرة العدد ، وفكره الامتداد ، وغيرها .

ان هذه الخطة التي رسمها افلاطون وأرسطو وغيرها من فلاسفة اليونان
قد أدت إلى تقديم العلوم الرياضية على العلوم التجريبية . ويمكننا ان نقول في ذلك
قولاً عاماً وهو ان معنى العلوم التجريبية لم يكن واضحاً في اذهان اليونانيين . ولم
يكن للتجريب عندهم ضرورة . وسبب ذلك اعتقادهم ان المعقول مطابق للمحسوس ،
وان العقل قادر على ادراك المعقولات مباشرة . فما حاجته اذن إلى التجربة . ان
الطريق المستقيم غير من الطريق المنحني ، وعلى العقل ان يختار اسهل الطرق للوصول
إلى الحقيقة ، وهذا الطريق هو طريق التأمل ، لا طريق التجريب .

نعم ان الفلسفة اليونانية اضطرت إلى الاعتدال في مطالبتها بتأثير الصعوبات
التي صادفتها في طريقها ، ولكن هذه الصعوبات لم ترزعزع إيمانها بالعقل ، ولم تخفف
من طموحها . انها لم تسلك طريق الشك للوصول إلى اليقين ، كما فعلت بعض الفلسفات
الأخيرة ، ولم يكن نقد المعرفة أصلاً من أصولها ، بل كانت كلما سلكت طريق
الشك ، وقعت في الريبة المطلقة .

ومن مبادئ هذه الفلسفة ان كمال الشيء مقياس وجوده ، وكلما كان الكمال
أعظم كان الوجود أصدق وأثبت . ومعنى ذلك ان الفلسفة اليونانية وحدت أحكام
القيم وأحكام الوجود ، وجعلت وجود الشيء تابعاً للكمالات التي تنصورها فيه
فاذا جردناه من هذه الكمالات لم يبق له وجود .

ومن مبادئ هذه الفلسفة الاعتقاد ان العالم متصل ليس فيه انقطاع ولا انفصال ،
واذا كان بعض فلاسفة اليونان يفصلون الروح عن المادة ، فليس معنى ذلك أنهم يشبثون
بجوهرين متباينين ليس بينهما اتصال . ان ثنوية العالم المحسوس والعالم المعقول عند افلاطون
لا تسوقه إلى إنكار العالم المحسوس ، ولا إلى إنكار علاقته بالعالم المعقول ، بل العالم
المحسوس والعالم المعقول عنده متطابقان ، لأنهما وجهان مختلفان لحقيقة واحدة .

ومن خصائص الفلسفة اليونانية أخيراً تحررها من سلطان التقاليد ، نعم ان الدولة

اليونانية كانت تراقب كل من يخالف عاداتها وعقائدها، وتعاقبه على خروجه على تقاليد المجتمع . ولكن هذه القيود الخارجية لم تستبد ضمائر الفلاسفة ، ولم تجعل عقولهم ملكاً للدولة تسيرها كما تشاء .

وقصارى القول ان الفلسفة اليونانية فلسفة عقلية، توكيدية، وكونية، محبة للنظام والترتيب والجمال والاتساق ، مؤمنة بحرية العقل ، حريصة على تحقيق الانسجام والوحدة بين المعقول والمحسوس . فلا غرو اذا عرفوها بقولهم انها العلم الكلي، أي العلم المحيط بالحقائق الكلية في جمالها المطلق ، والعمل على تهذيب النفس الانسانية ، وتحقيق جمالها وكمالها وخيريتها بطريق التأمل ، وهو طريق التفكير في الانسان والطبيعة والكون والإله .

ب - خصائص الفلسفة العربية

لا شك ان الفلسفة العربية قد تأثرت بالفلسفة اليونانية ، وان الفلاسفة العرب قد نسجوا على منوال افلاطون وأرسطو وافلوطين، وأدخلوا عنهم معظم آرائهم ونظرياتهم . ولكن تأثر فلاسفة العرب بفلاسفة اليونان لا يعني ملاحظتهم الخاصة . فهم، وان قتنوا بأرسطو ، واتبعوا آرائه ، ونسجوا على منوال الافلاطونية الحديثة في كثير من أفكارهم ، إلا أن التيارات الفكرية المتعددة التي جمعوا بينها في ثقافتهم جعلت فلسفتهم مشابهة لفلسفة اليونان في أصولها ومبادئها ، مبادئها لها في مقاصدها وغاياتها . وسنبين في هذا الكتاب ان تأثر فلاسفة العرب بفلاسفة اليونان متفاوت ؛ فبينما نحن نجد الكندي، والقارابي، وابن سينا، وابن رشد يقلدون افلاطون وأرسطو، نجد الفزالي وابن خلدون يتعدان كل البعد عن أصول الفلسفة اليونانية . واذا علمت ان الظروف التي عاش فيها فلاسفة العرب مختلفة عن الظروف التي عاش فيها فلاسفة اليونان لم تعجب لما اشتملت عليه فلسفتهم من مفارقة للفلسفة اليونانية .

لا شك ان الفلسفة العربية فلسفة عقلية كالفلسفة اليونانية، لأن معظم فلاسفة العرب يعتقدون ان العقل قادر على ادراك الحقيقة، وأن النفس الانسانية، التي تجرد ماهيات الموجودات من اللواحق الحسية والصور المتخيلة، تستطيع في نظرهم ان

تقلب هذه الصور إلى معقولات كلية بتأثير عقل مفارق يطلقون عليه اسم العقل الفعال .

ولاشك كذلك ان معظم فلاسفة العرب يؤمنون بوحدة المعرفة والحقيقة، ويقولون بمطابقة ما هو موجود في العقل لما هو موجود في الاعميان ، دَعُ ان آراءهم في ترتيب الموجودات، وتناسق كمالاتها، وتسلسلها من الأدنى إلى الأعلى، لا يختلف كثيراً أو قليلاً عن قول اليونانيين : ان كمال الشيء مقياس وجوده .

وفي وسعنا ان نثبت دون كبير مشقة ان جميع ما نجده في كتب الفارابي وابن سينا من ترتيب الموجودات، واقسام العال، واحوالها ، والجواهر والأعراض ، والصورة والمادة ، والقوة والفعل ، والوحدة والكثرة . والسكون والحركة ، والمادية والوجود وغير ذلك من المعاني ، انما هو مقتبس من آراء اليونانيين دون غيرهم . واذا كانت أكثر كتب ابن سينا كما يقول ابن سبعين مؤلفة ومستنبطة من كتب افلاطون فان ابن رشد كان مفتوناً بأرسطو ومعظماً له ويكاد ان يقلده في كل شيء (١) . ولكن الفلسفة العربية، وان شربت من نبع اليونان واستمدت منه كثيراً من عناصرها، فان كيفية استخدامها لهذه العناصر ، والغاية التي من أجلها رتبها هذا الترتيب مختلفتان . كأن هنالك نهريْن مؤلفين من ماء واحد يجريان في اتجاهين مختلفين . فالذي ينظر إلى المبادئ يجد الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية متفتحتين . والذي ينظر إلى الغايات والمقاصد يجد بينهما اختلافاً كبيراً .

ويرجع هذا الاختلاف في نظرنا إلى أن الفيلسوف اليوناني ينظر إلى العالم نظرة فنية (استتيكية)، على حين ان الفيلسوف العربي ينظر إليه نظرة دينية . بل الدين في نظر الفلسفة العربية، كما هو في نظر فلسفة القرون الوسطى المسيحية . أساس ضروري

(١) راجع النصوص التي نشرها ماسينون بعنوان :

Massignon, Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris Geuthner 1929, p. 128 - 129.

لا بدّ للفيلسوف من التوفيق بينه وبين الفلسفة . وهذا التوفيق بين الآراء المتعارضة أبرز ما تتميز به الفلسفة العربية من الصفات . فالكندي لم يوفق بين طريق العلماء وطريق الانبياء الا لاعتقاده أن الحقيقة واحدة ، والفارابي لم يوفق بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو الا لايمانه بوحدة العقل ووحدة الدين والفلسفة ، وابن سينا لم يأخذ بنظرية الفيض الا للتوفيق بين القول بقدم العالم والقول بإبداعه ، وابن رشد لم يؤلف كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال الا للتوفيق بين ما أدعى اليه النظر البرهاني وما ورد في الشرع . ذلك لأن الحق عنده لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له، واذا ادعى النظر العقلي الى ما يخالف ظاهر الشرع أمكن رفع التعارض بينهما بطريق التأويل .

وسنبين خلال بحثنا في نظريات هؤلاء الفلاسفة أنهم نظموا ما اقتبسوه من الفلسفة اليونانية نظماً منسجماً فيه الكثير من التجديد والابتكار ، وأنهم اذا كانوا قد قبلوا النظريات الطبيعية والكوزمولوجية اليونانية بوجه عام ، فإنهم أدخلوا على الالهيات ومشكلة الانسان أشياء طريفة ، على انه من الخطأ ان نظن ان حملة الغزالي على الفلسفة قضت على كل تفكير فلسفي في الاسلام ، وأن محاولات الابتكار في هذه الفلسفة ظلت مقصورة على التوفيق بينها وبين الدين . ان هنالك إلى جانب الفلاسفة الذين نسجوا على منوال اليونان فلاسفة آخرين غيرهم نقدوا الفلسفة اليونانية ، وجاوزوا الحد الذي وقفت عنده ، وليس أدل على ذلك من اشراقية السهروردي ، وصوفية الغزالي ، وواقعية ابن خلدون ، فان في آرائهم وآراء بعض الفرق الاسلامية ابتكارات كثيرة . ونستطيع ان نقول أنهم كشفوا في الفلسفة اليونانية عن نواح لم تلحظ من قبل ، وأنهم أضافوا إلى هذه النواحي مسائل إلهية وإنسانية واجتماعية لم تُحطر ببال أفلاطون ولا ببال أرسطو وأفلوطين ، واذا كانت عقول هؤلاء الفلاسفة قد تأثرت بعقول اليونان في منطقتهم وطبيعتهم ، وسائر علومهم ، فان قلوبهم قد ارتوت من معين الدين الاسلامي وتأثرت باتجاهاته . « ففي الفلسفة الاسلامية أخذ وتأثر بما قبلها ، كما ان فيها خلقاً وابتكاراً اضافت به جديداً إلى الثروة الفكرية العامة » (١)

(١) ابراهيم مذكور ، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، ص ١٩٩ .

ولعلنا اذا شرحنا فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو شرحاً وافياً نستطيع ان نمهد
السبيل إلى معرفة ما تشتمل عليه فلسفة الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن
خلدون من عناصر مقتبسة وعناصر أصيلة .

القسم الأول

الأصول اليونانية للفلسفة العربية

الفصل الأول

الفلاطون

١ - الحضارة اليونانية

ليس في الحضارات القديمة حضارة تثير الدهشة والاعجاب كالحضارة اليونانية، لأن هذه الحضارة جمعت آثار الحضارات البابلية والمصرية والفينيقية والفارسية ثم أضافت إليها آثاراً فنية رائعة، ومذاهب فكرية مبتكرة، ومبادئ خلقية سامية يتجلى فيها الابداع بأقوى مظاهره .

لا شك ان للعوامل التاريخية والجغرافية والاقتصادية والاجتماعية تأثيراً في تكوين الحضارات ، ولكن هذه الاسباب لا تكفي لتفسير ما تميزت به حضارة اليونان من قوة الابداع والابتكار . لقد غربل اليونانيون آثار الحضارات القديمة ، وعصروها أعمق تمحيص ، فحذفوا منها ما حذفوا ، واستبقوا منها ما استبقوا ، ولكن حضارتهم ليست حصيلة الحضارات السابقة فحسب ، وانما هي حضارة أصيلة أطلقت حرية العقل، وجاوزت حدود الزمان والمكان، حتى وصلت آثارها إلى الحضارة الأوربية الحديثة . وأكثر ما يثير الاعجاب في هذه الحضارة اشتغالها على الكثير من عناصر الفكر الحديث. فما من بحث حديث في علم ما وراء الطبيعة أو اللاهوت أو الآداب أو فلسفة النفس أو السياسة أو الفن الا وله بالفلسفة اليونانية اتصال ، فلا عجب بعد هذا ان نطلق على هذه الحضارة اسم « المعجزة اليونانية » وان نقول ان فلاسفة اليونان القدماء كانوا ولا يزالون اساتذة العقل البشري في معظم مغامراته الجريئة .

قال (اندره كرسون) في كتابه « الفلسفة القديمة » : في العالم ضربان من العقول :

ضرب يعبر الظواهر الحسية اهتماماً بالغاً فيلجأ إلى الملاحظة والتجريب . وصرح
لا يعنى إلاً بالحقائق البديهية الواضحة التي لا تحتاج إلى برهان ، حتى اذا أراد
ان يثبت امراً عاد إلى هذه الحقائق . واعرض عن الواقع ، ولم يبال بمعطيات الحس .
ونستطيع ان نقول ان رواد الفكر اليوناني جمعوا بين هذين الضربين من العقول^(١) .

وسنقصر بحثنا في فلاسفة اليونان على الالمام بأراء فيلسوفين كبيرين هما افلاطون
وآرسطو ، لا لأنهما يمثلان قمة الفكر اليوناني فحسب ، بل لأنهما أثرا في الفلسفة العربية
والفلسفة الاوربية أعظم تأثير .

٢ - حياة افلاطون

قال (امرسون) في خطبة عنوانها ، افلاطون الفيلسوف : « عن افلاطون تصدر
كل المسائل التي ما زال المفكرون والكتاب إلى يومنا هذا يكتبونها ويناقشونها فيها .
ان كتبه توراة المتعلمين منذ اثنين وعشرين قرناً . . . فالفديس اوغسطينوس
وكوبرنيكس ، ونيوتون ، وبهمن ، وسويد نبرغ ، وغوته ، مدينون له . انه
الرائد، وهم التابعون ، ومن الانصاف ان ننسب إلى هذا المعلم العظيم كل التفاصيل
التي تستخرج من فلسفته . افلاطون هو الفلسفة ، والفلسفة هي افلاطون » ، وهو
الحكيم الالهي ، ومعلم آرسطو ، والينبوع الحي الذي يرقى اليه أهم ما قيل ويقال
في عالم الفكر الحديث .

ولد افلاطون سنة ٤٢٨ - ٤٢٧ قبل الميلاد في جزيرة قريية من آثينا تسمى
إيجينا (Egine) وتوفي سنة ٣٤٨ - ٣٤٧ في أثينا عن عمر يناهز الثمانين أو
الحادية والثمانين .

كان افلاطون من امرة شريفة النسب ، فهو من جهة والده آرسطون (Ariston)

A. Gresson. La philosophie antique, Paris 1947.

(١)

لر من صلب كوردوس (Cordus) آخر ملوك أثينا ، أما نسبه من
جهة أمه بريكتوني (Perictone) فيتصل بالحكيم (صولون) . وقد
سمي اولاً باسم جده (أريستوكلس) على عادة اليونانيين ، ثم لقب بعد ذلك
بأفلاطون ، ومعناه المريض ، أي المريض الجبهة أو المنكين أو الواسع الصدر أو الفكر .

تلقّن افلاطون في سني حياته جميع علوم زمانه ، كالقراءة ، والكتابة ، ومبادئ
الحساب ، والهندسة ، والموسيقى ، وأحب الفنون الجميلة ، ومارس النقش والتصوير .
والنحت ، وقرض الشعر . وبرز في الألعاب الرياضية ، حتى حصل على
عدة جوائز . ويقال انه كتب بعض المسرحيات ، الا انه لما بلغ العشرين من سنه اتصل
بسقراط ، وانقطع اليه مدة ثمان عشرة سنة .

وقد وصف لنا علاقته بسقراط ، فقال ما خلاصته : « عندما كنت صغير
السن طمعت ببصري كغيري من الشبان إلى الاشتراك في الحياة العامة ، ولكن
لما شهدت ما طرأ على هذه الحياة من تطورات تشمئز منها النفس ، اعرضت عن
السياسة . فما بالكم اذا كان الحكام قد قدموا صديقي ومعلمي سقراط إلى القضاء .
واتهموه بالالحاد ، وحكموا عليه بالموت ، ونفذوا الحكم فيه » .

وما ان مات سقراط حتى راح افلاطون بضرب في الآفاق من أثينا إلى ميجارا ،
إلى مصر ، إلى قورينا ، إلى صقلية وجنوبي ايطاليا . فاجتمع في ميجارا باقليدس ، كما
اجتمع في جنوبي ايطاليا بزعماء الفيشاغوريين وبي (ديون) أخي زوجة الطاغية
(ديونيسوس) الأول ، فظن انه يستطيع بواسطة هذا الصديق الجديد ان ينشر مبادئه
الفلسفية ، فغضب عليه (ديونيسوس) ، واقصاه عن ميراقوزا عاصمة صقلية ،
فعاد إلى أثينا سنة ٣٨٧ ق . م . وهو في الأربعين من سنه ، وانشأ على أبوابها في
بستان يسمى (اكاديموس) اقدم جامعة في العالم ، وهي المسماة بالاكاديمية ، ثم رحل
ثانية إلى صقلية سنة ٣٦٧ ق . م . بدعوة من صديقه (ديون) لتعليم ابن أخته ديونيسوس
الثاني مبادئ الفلسفة ، فأخفق في عمله ورجع إلى أثينا ، ثم استقدمه ديونيسوس
الثاني مرة ثانية لامتناف اصلاحاته ففشل فيها ، وتساقطت احلامه كأوراق الخريف ،

ثم استقر في نهاية المطاف في أثينا، وانقطع إلى التأمل الفلسفي، حتى وافاه الأجل سنة ٣٤٨ - ٣٤٧ ق. م. محاطاً بتلاميذه الذين كانوا يحبونه، كما كان هو نفسه يحب معلمه سقراط .

كان افلاطون حاد الذكاء ، عميق التفكير ، حسن الحديث ، بارع النكتة ، محباً للجمال ، شجاعاً ، مخلصاً لاصدقائه ، متفانياً في تحقيق ما يعتقد انه الحق والخير ، ولم يكن زاهداً في الدنيا ، ولا مسرفاً في الاقبال عليها ، بل كان معتدلاً في كل شيء . واذا كان لم يتزوج قط ، ولم ينجب اولاداً ، رغم حياته الطويلة فان عشقه للفلسفة وانقطاعه التام إلى مسائلها جعلاً منه ابا لكثير من المفكرين الذين لا يزالون حتى الآن يشربون من معين أفكاره .

٣ - كتب افلاطون

كتب افلاطون محاورات تدور بين اشخاص معروفين في مكان معين وزمان معين ، وهو يسمي كل محاورة من محاوراته باسم الشخص الذي صنفت له ، فبرسم لذلك الشخص صورة نعمة بالحياة ، ثم يدير الحوار بينه وبين الاشخاص الآخرين على الطريقة السقراطية . مثال ذلك حوار سماء (لائخس) في الشجاعة ، وحوار سماء (نخرميدس) في العفة ، وقول سماء (جورجياس) في الأخلاق والسياسة ، وحوار سماء (مينون) في ان العلم تذكر ، وحوار سماء (فيدون) في خلود النفس ، وحوار سماء (طيماوس) في أصل العلم ، وحوار سماء (الجمهورية) في المدينة الفاضلة ، وحوار سماء (النواميس) في تنظيم المدينة الخ .

وين أيدينا الآن ٣٦ محاورة رتب منذ القرن الأول للميلاد في رباعيات (Tétralogie) ، أي في مجموعات تشتمل كل واحدة منها على أربع محاورات ، مرتبة بحسب أسلوبها وهيئة تأليفها وطبيعة الموضوعات التي تعالجها .

ولكن العلماء المتأخرين أخذوا منذ القرن التاسع عشر يرتبون محاورات افلاطون ترتيباً جديداً ، فانغلب (شلير ماخر) سنة ١٨٠٤ الصورة الفنية للمحاضرة معياراً لترتيبها

ونحا (هرمان) (١٨٣٩) نحواً آخره، فرتب المحاورات بحسب زمان تأليفها ، ورأى
(كامبل) (١٨٦٧) ان يتبع في ترتيبها المنهج الفيلولوجي . وقسمها آخرون إلى
محاورات الشباب ومحاورات الشيخوخة .

ولا يزال الاختلاف في الترتيب الزماني لهذه المحاورات قائماً بين العلماء حتى
الآن . من هذه الترتيبات الزمانية ترتيب (تيلور) ، وترتيب (غليوم بوديه) في
الترجمة الفرنسية . وترتيب (لوب) في الترجمة الانكليزية .

ومن الترتيبات الأخيرة ترتيب (أميل برهيه) الذي جعل المحاورات ستة أقسام :
(أولها) ما صنف قبل موت سقراط أو بعد موته مباشرة (وثانيها) ما صنف قبل
افتتاح الاكاديمية (وثالثها) ما صنف بعد افتتاح الاكاديمية (ورابعها) ما يشتمل
على تصوير حياة سقراط (وخامسها) محاورات الجدل (وسادسها) محاورات
الشيخوخة .

وقد اثبت النقد التاريخي ان افلاطون قد نحل بعض المحاورات وهي لغيره ، كمحاورات
القبيادس الثانية (Alcibiades II) . وهيبارخوس (Hipparchus) ،
والمحبين (Amatores) ، وتياجيس (Theages) ، وقليطوفون
(Clitophon) ، ومينوس (Minos) .

ولا يزال هنالك محاورات يشك الباحثون في نسبتها اليه من دون ان يقطعوا بانتمائها
كالقبيادس الأولى ، والخطابات ، وايون ، ومنكسينوس . وهيباس الكبرى
وملحق القوانين .

ولعل أبسط ترتيب عملي لمحاورات افلاطون ترتيبها بحسب موضوعاتها على
النحو التالي :

١- المحاورات السقراطية وتشمل محاوره الدفاع عن سقراط ، واقريطون ،
وارطيفرون ، وفيدون .

٢ - المحاورات الفلسفية وتشمل تيتاتوس ، وفيلابوس ، والسفسطائي ،
وبارمينيدس ، وطيمائوس ، ومينون .

٣ - والمحاورات الجمالية وتشمل فيدروس ، والمأدبة ، وايون ، وهيباس
الكبرى .

٤ - والمحاورات الاخلاقية وتشمل خرميدس ، ولاخس ، وليسبس ،
وغورجياس .

٥ - والمحاورات السياسية وتشمل الجمهورية، والنواميس ، والسياسي .

أما طريقة افلاطون في كتبه فهي طريقة الحوار ، والجدل ، والقصة . فالحوار
كما لا يخفى مشتمل على امثلة واجوبة تنبض بالحياة ، والجدل يلزم الخصم بنتائج
ما سلم به من المقدمات المشهورة في سبيل ايصاله إلى الحقيقة ، والقصة تعبير رمزي
عن الحقائق المجردة بلغة الحس والخيال .

وقد زعم بعض المؤرخين ان افلاطون كان في اول امره يميل إلى الشعر ، فأخذ
منه بحظ عظيم ، ثم حضر مجلس سقراط فرآه يثلب الشعر فتركه ، ثم انتقل بعد
ذلك إلى طريقة فيثاغوروس في الحقائق المحقولة . واذا كان افلاطون قد ترك طريقة
الشعر، فمرد ذلك إلى رغبته في صوغ افكاره صوغاً فنياً جديداً وهذه الصيغة
الجديدة ، ليست بالنثر الخالص ، ولا بالشعر المحض ، وانما هي حوار يجيد القارئ
في مطالعته لذه تفوق اللذة التي يشعر بها عند مشاهدة الروايات التي تمثل على المسرح .
فكما يشترك الجمهور في الحكم على المأساة التي يشاهدها، كذلك يشترك قارئ
المحاورات في الصراع الفكري الذي يدور بين أشخاصها، حتى يحكم لهم أو عليهم
بحسب قربهم من الحقيقة أو بعدهم عنها .

وقد ذكر الفارابي في كتاب الجمع بين آراء الحكميين مذهب افلاطون في تدوين
الكتب فقال ان افلاطون « كان يمنع في قديم الايام عن تدوين العلوم، وايداعها بطون
الكتب بدون الصدور الزكية، والعقول المرصية ، فلما عشي على نفسه الغفلة والنسيان ،

وذهب ما يستنبطه ، وتعسر وقوفه عليه ، اختار الرموز والالغاز قصداً منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه الا المستحقون لها والمستوجبون للاحاطة بها طلباً وبحناً وتنقيراً واجتهاداً ، غير ان الناظر في كتب افلاطون والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه تأليفها . ان حقائق الفلسفة في نظره لا يمكن التعبير عنها بالالفاظ . فاذا كان الايونيون قد سلكوا طريقة النثر في تأليف كتبهم ، فمرد ذلك إلى أن النثر أكثر الاساليب ملاءمة لتدوين الموضوعات العلمية ، واذا كان اكسانوفون ، وبارمنيدس ، وامبيدكلس قد اختاروا الصورة الشعرية للتعبير عن أفكارهم ، فمرد ذلك إلى أن جمال النظم يضفي على الفلسفة طلاوة . وهي في نظرهم وحي إلهي لا يصاغ الا شعراً . اما افلاطون فقد أعرض عن طريقة النثر المألوف ، والشعر المعروف ، واختار طريقة الحوار ، وهي طريقة متوسطة بين الطريقتين السابقتين .

٤ - افلاطون وسقراط

ان جميع محاورات افلاطون تجري على لسان سقراط عدا محاوراة النواميس التي ألقاها في أواخر أيامه . ولما كان سقراط لم يترك لنا أثراً مكتوباً ، فإن آراءه وتعاليمه لم تصل إلينا إلا بطريق مذكرات اكسانوفون ومحاورات افلاطون .

وخلاصة فلسفة سقراط ان هنالك حقائق مستقلة عن المركبات الحسية ، وان للعالم نظاماً ثابتاً شرعه إله عاقل حكيم يدبر أمور العالم ويعنى بشؤون الخلق ، وان النفس الانسانية لا تدرك الحقيقة الا بطريق القضيلة ، فالقضيلة علم ، والعمل والفكر متحدان ، والنفس خالدة تثاب في الآخرة على ما عملت من خير ، وتعاقب على ما عملت من شر . ولعل قاعدة « اعرف نفسك » المكتوبة على معبد (دلفس) بأحرف من ذهب أحسن القواعد دلالة على فلسفة سقراط . ولذلك قيل ان هذا الفيلسوف أنزل الحكمة من السماء إلى الأرض . ان معرفة النفس عنده توجب معرفة قواها ونزعاتها وميولها ، كما توجب معرفة جوهرها وأصلها ومصبرها ومناهج تفكيرها وطرق سلوكها . وطريقة سقراط في التعليم طريقة الحوار المسماة بطريقة

التوليد ، فقد كان كما يقول يشهد بحواره مخاض النفس عند ولادة الأفكار ، كما كانت أمه القابلة تشهد مخاض النساء عند ولادة الاطفال .

ولسنا نريد الآن ان تفصل القول في فلسفة سقراط ، ولكننا نريد ان نجيب عن مسألة واحدة وهي : هل الآراء التي يبسطها افلاطون في محاوراته هي آراؤه الخاصة ام آراء سقراط ، ثم لماذا اتخذ افلاطون استاذ سقراط ستاراً يخفي وراءه آراءه الخاصة .

لقد كانت هذه المسألة موضع جدل طويل بين مؤرخي الفلسفة ، فقال بعضهم إن قسماً كبيراً من آراء افلاطون مستمد من سقراط ، وقال آخرون لم يكن سقراط صاحب فلسفة كونية معينة ، بل كان مصلحاً اجتماعياً وزعيماً اخلاقياً ملهماً له آراء فلسفية مبعثرة هنا وهناك، دونها افلاطون في محاوراته، هم حرضها علينا بأسلوب في أصيل كالفتنان الذي يصور أحد مشاهد الطبيعة فلا يقتصر على محاكاة الأصل ، بل يبدله ويغيره بحسب الصور الغائية المرتمسة على صفحات ذهنه .

ومهما يكن من أمر فإن لدينا برهانين على اختلاف آراء افلاطون عن آراء سقراط . الأول قول أرسطو ان سقراط انصرف إلى معالجة مسائل الفلسفة الاخلاقية ، ولم يكن قط بالبحث في طبيعة الاشياء العامة ، وان افلاطون هو المسؤول عن قلب مسائل المنطق والاخلاق إلى مسائل علم ما بعد الطبيعة . والثاني ان افلاطون نفسه ألخص اسس فلسفته في الرسالة السابعة التي كتبها في أواخر أيامه . فقال ان فلسفته فلسفة المثل ، وهي لا تفسر بالألفاظ، بل تفسر بالاشراق الذي يغمر النفس، ويمكنها من ادراك ماهيات الأشياء التي لا تتغير .

ومهما يكن من امر فإن فلسفة افلاطون لا تنحصر في آراء سقراط وآراء غيره من المتقدمين . بل تتضمن آراء كثيرة مبتكرة صيغت في قالب فني جميل ، فيه من الروعة والانسجام ما يدهش اللب ، ويحير العقل ، فلا غرو اذا أطلق المؤرخون عليه اسم الحكيم الإلهي .

من الصعب على المؤرخ ان يوضح جوانب فلسفة افلاطون دون الاطلاع على ظروف حياته . فان هذه الظروف تبين لنا ان افلاطون كان يطمح ببصره إلى الحياة العامة ، وانه لم يعرض عن السياسة الاً لاشمئزازه من الاضطراب الذي حلّ بمجتمعه . واذا كان قد كره ديمقراطية (بريكلس) واستبداد (كريتياس) ، فمرد ذلك إلى رغبته في اتباع سياسة اجتماعية مثالية مبنية على الحكمة والعدل والخير . ولعله لم يتقطع إلى التأمل الفلسفي الا بعد اتصاله بسقراط فافتن بتعاليم هذا الحكيم ، وأحبه بعقله وقلبه . والدليل على ذلك قوله : « أشكر الله لأنه خلقني يونانياً لا بربرياً ، حرّاً لا عبداً ، ورجلاً لا امرأة ، واشكره كذلك لانني ولدت في عهد سقراط » . وما أحب افلاطون استاذَه الاً لأنه وجد في تعاليمه وسيلة لاعادة النظام إلى حياة بلاده المضطربة . ان فلسفته مفعمة بفكرة النظام والخير ، وسواء انظرت إليها من الوجهة الانسانية ، ام من الوجهة الكونية ، فهي هي في الباطن وان كانت مختلفة الجوانب في الظاهر . ذلك لأن صورة الخير ، التي جعلها افلاطون مبدأ كل نظام وترتيب واتساق وتناسب وانسجام ، تتجلى في كل جانب من جوانب فلسفته ، كأن الكون في نظره كتاب هندسة ، وكأن صانع الكون مهندس ، حتى لقد كتب على باب (اكادميته) : من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا .

ولعلنا لا نستطيع ان نفهم فلسفة افلاطون الا اذا قرنا بينها وبين فلسفة (هيرقليطس) الأيوني ، وفلسفة (بازمنيدس) الايلي .

فهيرقليطس يزعم ان الحقيقة هي التغير ، وان كل شيء يحمل ضده معه . فالوجود والعدم مجتمعان في كل شيء . وما من شيء الا وهو في تغير دائم ، الميلاد موت ، والشروق غروب ، والانسان لا يستحم في الماء نفسه مرتين .

واذا كان التغير جوهر الكائنات وكانت الأشياء لا تبقى على حال واحدة ، كان من المتعذر على العقل ان يصل إلى ادراك الحقائق الثابتة .

وبارمنيدس يقول ان الوجود فقيض العدم، ولا وسط بينهما ، فاما ان يكون الشيء موجوداً ، واما ان يكون معدوماً ، واذا كان هنالك وجود وجب ان يكون هذا الوجود واحداً ، وساكناً، وازلياً، وابدياً . وهذا يوجب ان تكون الحقيقة عقلية كالوجود الذي تعبر عنه ، أما المدركات الحسية فلا يعتد بها، لأنها متغيرة وكثيرة، وكل ما كان متغيراً فلا مجال فيه إلى معرفة الحقيقة .

اما افلاطون فإنه مع اعتقاده، كهرقليطس، ان كل شيء في هذا العالم المحسوس يتبدل ويتغير، إلا أنه لم يذهب إلى ان العلم قائم على المحسوسات وحدها . وهو وان اعتقد ان الوجود الحقيقي يختلف عن الوجود الحسي، إلا أنه لم يذهب إلى ان الوجود الحسي مستعص على التفسير والتوضيح .

وسنبين في كلامنا على نظرية المثل، ونظرية النفس، ونظرية المعرفة، كيف استطاع افلاطون ان يحتنب عيوب مذهب (هرقليطس) ومذهب (بارمنيدس) معاً، وذلك باثباته وجود عالمين : احدهما عالم العقل او عالم المثل وهو العالم الحقيقي ، والآخر عالم الحس وهو عالم الظلال .

١ - نظرية المثل

المثل عند افلاطون هي الصور المجردة ، او الحقائق الخالدة في عالم الاله، وهي لا تدثر ، ولا تفسد ، ولكنها ازلية أبدية . والذي يفسد ويدثر إنما هو هذا الكائن المحسوس .

فهناك اذن بالنسبة إلى افلاطون عالمان : عالم العقل او عالم الاله ، وفيه المثل العقلية والصور الروحانية ، وعالم الحس او عالم الظلال ، وفيه الصور الجسمانية ، والأشخاص الحسية. فكان عالم الحس عالم الظواهر المتغيرة، وكان عالم العقل عالم الحقائق الثابتة . ونسبة الحقائق التي في عالم العقل إلى النسخ التي في عالم الحس كنسبة الأشخاص الحقيقيين إلى الصور التي في المرآة . والفرق بين الصور المنطبعة في مرآة الحس، والحقائق الموجودة في عالم العقل، أن صور المرآة الحسية صور خيالية متغيرة

على حين ان الحقائق المتمثلة في عالم العقل صور روحانية مجردة ، أو مثل ثابتة
تحرك الاشخاص ولا تتحرك ، ولها الوجود الدائم والثبات المستمر .

ولنقرب هذه النظرية من الازدهان بمثال : اني انظر إلى من حولي من اشخاص
الانسان، فأجد بينهم اختلافات كثيرة ظاهرة، فهذا طويل، وذاك قصير ، وهذا
أبيض الوجه ، وذاك أفتس الأنف . الخ . ولكني اذا انعمت النظر في الأمر رأيت
ان وراء هذه الاختلافات الظاهرة ووراء هذه الكثرة المتغيرة شيئاً مشتركاً بين
جميع الاشخاص ، وهو أن كل واحد منهم انسان .

وهذا المعنى المشترك الموجود في جميع اشخاص الانسان هو الانسانية ، وهي
ما لسميه امثالاً أو ماهية عقلية . فالانسان المركب المحسوس شيء جزئي ،
وماهية الانسان المشتركة بين جميع الاشخاص معقول كلي . وكذلك كل نوع
من انواع الحيوان والنبات والمعادن، وكل ما لا يقع تحت الحس من المعقولات كالعدالة،
والمساواة ، والحكمة ، والشجاعة، والعفة، والمساواة، والتبائن ، والهوية، والتغير ،
والجمال والقبح، والخير والشر . الخ. فهي مثل أو معقولات أو صور روحانية
موجودة فوق العقل الانساني في عالم حقيقي يطلق عليه افلاطون اسم عالم المثال .
وهذه المثل هي الموضوع الحقيقي للمعرفة لأن معرفة الانسان لا تقوم على معرفة
ما يتصف به افراده من الصفات المتغيرة، بل تقوم على ادراك الماهية المشتركة بين
جميع أفراد نوعه .

ومعنى ذلك ان المثال هو الحقيقة المعقولة القائمة بذاتها، وهو أزلي وثابت لا يتغير
ولا يفسد ولا يذثر. اما الكائن المحسوس فهو جزئي وكثير ومتغير، وبين الحقائق
العقلية والاشياء الحسية مطابقة ومشاركة ، إلا ان المحسوس ادنى مرتبة من المعقول .

ينتج مما تقدم ان للمثل عدة صفات :

١- المثل اجناس ، وكل جنس منها يشمل اشخاصاً كثيرين مختلفين بالعدد
وهي صور عقلية ، أو قل، اذا شئت ، انها جواهر أزلية ثابتة لا يتغيرها

التغير . أما الأشياء الحسية فهي متغيرة ، ومتبدلة ، وخاضعة للكون والفساد . وفي هذا القول كما ترون توفيق بين (هرقليطس) و (بارمنيدس) ، لأن قول الأول ان كل شيء لا يتغير لا يصدق الا على عائم الحس ، وقول الثاني ان كل شيء ثابت وساكن لا يصدق الا على عالم العقل . اما افلاطون فانه لما تن بوجود عالين متطابقين احدهما عالم المثال الشبيه بعالم (بارمنيدس) ، والآخر عالم الحس الشبيه بعالم (هرقليطس) استطاع ان يجمع بين الثابت والمتغير ، وبين الواحد والكثير ، في وزن واحد من الانسجام .

٢ - المثل اعداد ، اذا كانت المحسوسات الداخلة في نوع واحد ذات طبيعة واحدة ، وكانت طبيعة كل نوع ذات مقاييس محددة ، وجب ان تكون المثل المشتملة على هذه الطبائع اعداداً ذات نسب رياضية معينة . والقول ان المثل اعداد متصل بقول (فيثاغوروس) ان العدد مبدأ جميع الكائنات . ونزيد ذلك بياناً فنقول ان المثل في نظر افلاطون اجناس وانواع محددة ، وهي منصلة بعضها ببعض لا تشاركها في صفات عامة متداخلة ، ولها درجات متفاوتة اعلاها درجة المثال الاعلى او الجنس الأول المحيط بجميع الاجناس والانواع وهو الخير المحض . وهذا وحده يدل على ميل افلاطون الى تفسير مراتب الموجودات تفسيراً هندسياً ، فكما تقوم الرياضيات على الأعداد وعلى ما بينها من نسب حسابية وتأليفات هندسية ، كذلك تقوم - مثل الموجودات على نسب عددية أساسها الواحد .

٣ - المثل قائمة بذاتها ، لأنها الحقائق الازلية التي لا حقائق بعدها ، على خلاف الجزئيات التي ندركها بحواسنا فهي نسخ منقولة من المثل تشاركها في الوجود دون بلوغ مرتبتها . قال افلاطون في كتاب الجمهورية حكاية عن سقراط : لقد درجنا فيما تذكر على وضع مثال واحد يشمل الافراد الكثيرين الذين نطلق عليهم اسماً واحداً . فلنأخذ أي كثرة شئت ، فثمة أسرة ومناضد كثيرة ، ولكن ليس لها الاً مثالان احدهما مثال السرير ، والآخر مثال المنضدة . وصانع كل من هذه الأشياء ينظر الى المثال ، فيصنع أسرة أو

مناضد نستعملها . وكذلك الحال في غيرها من الأشياء ، (١) فالسرير الجزئي ليس سريراً مثالياً وإنما هو نسخة منه فقط . ونحن ندرك هذا السرير المثالي بعقولنا، وندرك السرير الجزئي بحواسنا : ونطلق على ادراكنا للمثل اسم (العلم) وعلى ادراكنا للأشياء الحسية اسم (الفن) ، ولذلك كانت المثل مبدأ المعرفة ، لأن العلم كما بينا لا يقوم على الاحساس ، بل يقوم على تأمل المعقولات .

وكما ان المثل مبدأ المعرفة فهي كذلك مبدأ الوجود ، لأنه لا حقيقة للأشياء المحسوسة إلا بما تنطوي عليه من الصور التي تصل بينها وبين عالم المثال . ان فيدون مثلاً أجمل من سقراط لا لأنه متصف بالجمال المطلق ، بل لأن فيه جمالاً نسبياً يدل على ان نصيبه من حقيقة الجمال أكثر من نصيب سقراط . فصورة الجمال المطلق ليست جمال افلاطون، ولا جمال فيدون، وإنما هي صورة خالدة لا تتبدل . وهي فوق كل جمال جزئي ، فكأن الحقيقة التامة لا توجد إلا في المثل ، وعلى قدر ما يكون نصيب الشيء الحسي من المثال العقلي اكبر تكون حقيقته أتم .

وفوق هذه المثل كلها مثال أعلى هو مبدأ المثل كلها ، وهذا المثال الأعلى هو الخير المحض أي الله ، وهو الصانع الذي يصنع نفسه، ويصنع كل ما تنبت الأرض، وكل ما عليها من كائنات حية ، كما يصنع الاجرام السماوية والأرض والسماء والآلهة وكل ما هو موجود تحت السماء أو في الجحيم تحت الأرض .

قال افلاطون : « ان صورة الخير هي الحد الأقصى لكمال العالم العقلي ، اننا لا ندركها إلا بالعناء الطويل ، ولكن متى ادركناها علمنا انها العلة الاولى لكل ما هو جميل وحسن ، ففي العالم المنظور تحدث النور والشمس ، وفي العالم العقلي تولد الحقيقة والعقل » (٢) ، وقال ايضا : « ان جميع المعقولات تستمد من الخير الأعلى وجودها وماهيتها . ان الخير الأعلى اساس العلم والحقيقة ، ومع ان كلاً من المعرفة والحقيقة جميل جداً، فمن الصواب ان نقول ان صورة الخير الاعلى تمتاز عليهما وتفوقهما جمالاً » (٣) .

(١) الجمهورية ، الكتاب العاشر .

(٢) الجمهورية ، الكتاب السابع .

(٣) الجمهورية ، الكتاب السابع .

والخير الأعلى علة صفات :

١ - فهو خير بذاته .

٢ - وهو اعظم الحقائق ثبوتاً .

٣ - وهو مختلف عن كل ما في العالم ، فلا تدركه النفس الا اذا تحولت عما هو خاضع للصيرورة ، واصبحت قادرة على تحمل عبء التأمل .

٤ - وهو مستعص على الوصف بلغة الكلام .

٥ - وهو حركة ، و حياة ، و نفس ، و عقل .

٦ - وهو معشوق لذاته . قال افلاطون في كتاب المائدة : « ان الذي يجعل للحياة قيمة في عيني هو تأمل الجمال الأبدي ، ما اسعد مصير الانسان الذي يستطيع ان يتأمل الجمال الإلهي في بساطته وصفائه مجرداً عن الألوان الزائلة » .

٧ - وهو واحد وبسيط وكامل لا يتغير ، وقديم ازلي مفارق للزمان .

٨ - وهو صانع نفسه وصانع العالم .

٩ - وهو منتصف بالاكثفاء الذاتي المطلق ، فلا يحتاج إلى أي شيء آخر في كمال وجوده .

١٠ - وهو مدبر وحكيم ينظم امور الخلق ويلحظ كل شيء بعين عنايته .

وقصارى القول ان ما يثبته افلاطون في كلامه على الخير يدل على ان هنالك في نظره قوة الية عقلية تهيمن على كل ما هو موجود وحادث في هذا العالم . فالخير عنده مبدأ العلم بالأشياء وعلة وجودها معاً . وهو ذروة سلم الوجود والموضوع النهائي للتأمل والعشق .

ب - نظرية النفس

الانسان عند افلاطون مؤلف من جوهرين احدهما منسوب إلى عالم المثال ، وهو النفس ، والآخر منسوب إلى عالم الحس ، وهو البدن .

وإذا كانت النفس من عالم المثال وجب ان تكون إلهية وأزلية وأبدية ، ومعنى أزليتها وجودها قبل البدن ، ومعنى أبديتها بقاؤها بعد الموت وخلودها .

وقد اقتبس افلاطون فكرة وجود النفس قبل البدن من تعاليم فيثاغوروس ، وأغلب الظن أنه آمن بها إيماناً حقيقياً . وذلك ان النفس الانسانية في نظره شبيهة بنفس العالم . فنفس العالم أول ما خلق الصانع، وهي إلهية مثله ، وهي مبدأ حركة العالم المنتظمة ، وهي علة الحياة بوجه عام . اما النفس الانسانية الشبيهة بنفس العالم من كل وجه فهي مبدأ حركة الجسم ، وفيها مبدأ خالد ينظم حركاتها ، وهذا المبدأ الخالد هو العقل .

وللنفس الانسانية ثلاث قوى وهي :

١ - القوة الشهوانية وهي مجموع الشهوات الجسدية والحسية، ومهمتها رئاسة الوظائف الغذائية والجنسية ، وفضيلتها العفة .

٢ - والقوة الغضبية وهي مجموع الغرائز النبيلة والكريمة ، ومهمتها حفظ كرامة الفرد، وفضيلتها الشجاعة .

٣ - والقوة العاقلة وهي قوة النظر والتأمل ، ومهمتها ادراك الحقيقة والسيطرة على القوة الغضبية والقوة الشهوانية، وفضيلتها الحكمة .

ولتوضيح هذه الاقسام الثلاثة يشبه افلاطون الانسان بسائق يقود عربة يجرها جوادان، أحدهما طيب كريمة، والآخر خبيث أرن ، فالبدن هو العربة، والسائق هو العقل ، والجواد الطيب هو النفس الغضبية، والجواد الخبيث هو النفس الشهوانية . وإذا كان أحد هذين الجوادين طيباً والآخر خبيثاً كانت مهمة السائق الذي يقودهما شاقة، وعلى قدر ما يستطيع السائق تحقيق الاعتدال والانسجام بين هذين الجوادين يكون نجاحه في مهمته أتم . وكلما كانت سيطرة العقل على القوة الغضبية والشهوانية أعظم كانت طمأنينة الانسان وسعادته أكمل .

وسنبين في كلامنا على المدينة الفاضلة كيف ربط افلاطون انقسام النفس الانسانية إلى ثلاث نفوس بانقسام المجتمع الى ثلاث طبقات : اولها الطبقة الذهبية

وهي طبقة الحكام . وثانيتهما الطبقة الفضية وهي طبقة الجنود ، وثالثتها الطبقة النحاسية ، وهي طبقة العمال . وجميع ما قاله افلاطون عن انقسام النفس الى ثلاث قوى لا يصدق الا على النفس الانسانية ، اما النفس الالهية فلا أقسام لها ،

لقد كانت النفس الانسانية موجودة في عالم المثال قبل اتصالها بالبدن ، فلما تكسرت اجنحتها هبطت إلى العالم الأرضي . ونحن لا ندري ما هي علة هبوطها على وجه التحقيق ، فهل اهبطت لتتال عقوبة على اثم اقترفته ام اهبطت لغاية أخرى . سنحاول الاجابة عن هذا السؤال عند كلامنا على نظرية المعرفة ، اما الآن فيمكننا ان نقول ان النفس الهابطة تستطيع ان ترتفع إلى عالم الجمال والحق والخير بما ينجلي لها من المعرفة . وكلما تجلّت لها المعرفة قوي ريشها . وفي بعض اساطير افلاطون اشارة إلى رحلة النفس إلى السماء بقيادة زفس كبير الآلهة وتخليقها في الفضاء حتى تبلغ عالم الحق . انه من اليسير على الآلهة ان تصعد في السماء ، اما البشر فان عدداً قليلاً ، منهم يستطيعون ذلك ، ولكنهم سرعان ما يهبطون ، وأكثرهم تزدحم عرباتهم في الطريق ، فلا يصلون إلى السماء لسوء قيادة السائق من جهة ، ولسقوط ريش الأفراس من جهة ثانية . ومعنى ذلك ان الفيلسوف يعلم ان شهوات البدن تعوقه عن بلوغ الحقيقة ، وانه لا يصل إلى عالم الحق الا بتخليص نفسه من غلافها الجسدي . وسبيل ذلك الزهد في مطالب البدن . وطلب المعرفة بالعقل ، وطلب الوجود الحقيقي لا الوجود المتغير .

واذا علمت ان في النفس الانسانية قسماً خالداً ، وهو العقل ، علمت ان الخلود الحق لا يتال الا بالحكمة . ان النفوس الكريمة ، تنال على عملها ثواباً ، أما النفوس الخسيسة فتهبط إلى عالم الظلمات ، والفيلسوف الحق لا يرهب الموت بل يطلبه ويستعد له . قال افلاطون في كتاب الجمهورية : « اذا اصاب العادل مرض أو فقر أو أي مصاب أليم كانت عاقبة ذلك خيراً له ، أما في هذه الحياة وأما في الحياة الثانية ، لأن الآلهة لا تنسى من جاهد جهاداً حقاً في اعتناق البر والفضيلة والتشبه بالله على قدر ما اتبع للانسان بلوغه^(١) » وقال ايضاً في كتاب غورجياس (ص: ٩٣) : ان رادامانت يحاكم النفوس في الحياة الثانية ، فيرسل نفوس الأشرار إلى (التاتار) أي إلى أعماق

الجحيم . ويرسل أرواح الفلاسفة إلى الجزر السعيدة . . وقد اختص أفلاطون مسألة خلود النفس بقسط كبير من عنايته ، وله على هذا الخلود عدة أدلة :

الدليل الأول هو الدليل المستند إلى تعاقب الأضداد ، فالليل يولد من النهار والنهار من الليل ، واللذذ تعقب الألم ، والألم يعقب اللذة ، وهكذا تتنقل الأشياء من ضد إلى آخر ، ولو لم يكن الأمر كذلك لانتهد الأشياء إلى السكون المطلق . ومعنى ذلك أن بين الأضداد حركة دائرية تجعل أحدهما يعقب الآخر ، فإذا كان الموت والحياة ضدین ، كان لا بد من أن يكون بعد الموت حياة كما كان بعد الحياة موت .

والدليل الثاني هو الدليل المستند من نظرية المثل ، وخلاصته أن المثل لا تدرك إلا بآلة أزلية خالدة مثلها ، لأن الشبيه كما قال القدماء يدرك الشبيه . وإذا كان من الصعب على النفس أن تدرك المثل وهي في غلافها الجسدي ، فإن الموت الذي يفصلها عن البدن هو الذي يمكنها من الاتصال بالمثل . وانت لا تستطيع أن تسلم بموت النفس أو بوجود نفس ميتة لأن ذلك مناقض لحقيقة النفس ، فالنفس قد عرفت المثل قبل هبوطها إلى الأرض ، وهي حياة وحركة دائمة ، ومثال الحياة لا يعتریه الفناء .

والدليل الثالث أن النفس لا تدرك الحقيقة في هذا العالم إلا بطريق التذكر ، وسبب ذلك ، أنها كانت في السماء تسير مع الآلهة وراء مركبة (جوبيتر) ، فهي إذن مثال أزلي ، ولكنها لما أهبطت إلى الأرض نسيت ما كانت تعلمه من حقائق الأشياء . . . كانت في السماء ، فالتذكر إذن دليل على وجود النفس قبل انحصارها في البدن . . . كان أزلياً فلا بد من أن يكون ابدياً .

والدليل الرابع ، أن البسيط لا يفسد . وأن الذي يفسد إنما هو الشيء المركب الذي ينحل إلى عناصره . فإذا كانت النفس واحدة وبسيطة كغيرها من المثل ، وجب أن تكون خالدة .

والدليل الخامس ، أن الإنسان يتوق إلى السعادة ، فإذا كانت سعاده لا تتحقق في هذه الحياة كان لا بد من أن يكون هنالك حياة أخرى تتحقق فيها السعادة .

والدليل السادس هو القول ان مبادئ الاخلاق توجب معاقبة صانعي الشر وإثابة صانعي الخير . وليس في هذه الحياة عقاب وثواب عادلان تماماً فلا بد اذن من القول بحياة ثانية تنال فيها النفس جزاء ما فعلت في هذه الدنيا .

والدليل السابع هو دليل الحركة، وهو قول افلاطون، في كتاب (فيدرس)، ان المتحرك اما ان يتحرك بنفسه ، واما ان يتحرك بغيره ، فاذا كان متحركاً بغيره كان لابد من وقوفه عن الحركة عند زوال المحرك ، واذا كان متحركاً بنفسه لم يقف عن الحركة . ونحن نعلم ان النفس متحركة بذاتها لأنها إلهية ، فهي اذن مبدأ بسيط والمبدأ لا يفسد .

وصفوة القول ان أدلة افلاطون على خلود النفس متصلة باعتقاده الأخروي، وهي على ما فيها من محاولات جميلة لا تشمل الا على فروض مبنية على فروض . واجمل ما فيها قول افلاطون: ان النفس جوهره روحانية تترك الصور الروحانية وتتوق اليها، وان سعادتها الخاصة لا تتحقق تماماً إلا بخلاصها من المادة، ورجوعها إلى عالم الأرواح. وفي هذا الرجاء وهذا الشوق إلى السماء ما يبعث على الإعجاب . ان روح الفيلسوف الحق تسعد بعد الموت بمشاهدة الحقيقة ، اما الروح التي أحبت الجسد، ولم تتحرر من شهواته فأنها تصبح بعد الموت شبحاً غيفاً يعود إلى الجسد في قبره ، أو يحل بجسم حيوان على النحو الذي ذهب اليه اصحاب التناسخ ، وأما أرواح الاشرار والطفاة فتخلد في جحيم لا خلاص لها منه .

ج - نظرية المعرفة

ما هو أصل المعرفة وما هي قيمتها ؟

المعرفة الحق عند افلاطون هي معرفة المثل ، لأن المثل هي الحقائق الثابتة، واذا كانت موجودة فوق هذا العالم المحسوس، وكانت الجزئيات الحسية لا تشاركها الا في بعض جوانبها، كانت المعرفة الحاصلة للعقل من تأمل هذه المثل أعلى من المعرفة الحسية .

ولكن كيف يتأتى لنا ادراك المثل؟ اننا ندركها بالعقل لا بالاحساس والتجربة، لأن التجربة كثيرة التبدل والتغير، والمثال واحد لا يتغير وكل ما حولنا من الظواهر الحسية سريع الزوال على حين ان المثل ازلية وأبدية. وأتى للحواس ادراك المعقولات المجردة كالوجود، والهيوية، والتشابه، والتضاد، والتباين، والتساوي، والجمال، والفضيلة والعدالة، والخير، وما أشبه ذلك، انه لا سبيل إلى إدراكها الا بالتعقل المحض، وهذا التعقل لا يقوم على انتزاع الماهيات من معطيات الحس على النحو الذي ذهب اليه أرسطو، بل يقوم على التأمل والتذكر.

والطريق الذي يتبعه افلاطون في تفسير حصول المعرفة هو طريق الجلد الصاعد، فبالجلد يتم الانتقال من المحسوس إلى المعقول، بل من المعقولات الأولى إلى المعقولات الثواني، للوصول إلى مبدأ المعقولات كلها وهو مبدأ الخير، فالفلسفة هي العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة، والعقل يصل اليها بالاستناد إلى العلوم الجزئية، ثم يهبط منها إلى هذه العلوم فيربطها بمبادئها، ثم إلى المحسوسات فيفسرها، ويسمى هذا المنهج الذي يجتاز جميع مراتب الوجود من الأدنى إلى الأعلى بالجلد الصاعد، وعكسه الجلد الهابط الذي يتناول جميع الموجودات من الأعلى إلى الأدنى.

فانت ترى ان موقف افلاطون من المعرفة مختلف عن مذهب (بروتاغوراس) (وهرقليطس) وامثالهما ممن يرجعون المعرفة إلى الاحساس، ويقولون انها جزئية ومتغيرة مثله.

وفي الحق ان للمعرفة أربع درجات: الأولى درجة الإحساس وهو ادراك ظواهر الاجسام أو أشباحها، والثانية درجة الفطن وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك، والثالثة درجة الاستدلال وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات، والرابعة درجة التعقل وهو ادراك الماهيات المجردة من كل مادة.

لاشك ان الإحساس اول مرحلة من مراحل المعرفة، ولكن لو اقتصرت المعرفة على الإحساس وحده لما استطاعت النفس ان تترك ماهيات الأشياء. فوظيفة الإحساس تنبيه

النفس، وإيقاظها للحكم على الظواهر، ولو لم تكن هذه القوة موجودة للنفس لما كان هنالك علم ولا فهم .

أما الظن فهو حكم على المحسوسات غير مرتبط بعلّة، وهو يتغير بتغير موضوعه . وقد يكون كاذباً أو صادقاً . أما العلم فهو صادق بالضرورة ، فليس الظن اذن علماً وإنما هو قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم .

وأما الاستدلال الذي يطبقه العلماء في الحساب والهندسة والفلك والموسيقى فهو منهج أعلى من الظن ، ولكنه كثيراً ما يستخرج النتائج الصادقة من المقدمات الكاذبة ، ويرغم العقل على قبول بعض النتائج ولا يقنعه ، وسبب ذلك ان العلوم الرياضية تضع مبادئها وضعاً ، وتفرضها فرضاً ، دون استخراجها من مبادئ عليا . فهي اذن معرفة متوسطة بين غموض الظن ووضوح العلم .

ينتج من ذلك كله ان المعرفة الحق هي التي تحصل للانسان بتعقل المثل ، اذا حصلت صور هذه المثل في العقل حصل العلم ، واذا لم تحصل فيه لم يستطع ان ينتقل من النسبي إلى المطلق ، ومن الناقص إلى الكامل . فالمعرفة اذن حدس واستبصار يستعصي على الوصف، وسبيلها تطهير النفس من ضلالات الحس . ومجاوزة الاحساس والظن والاستدلال إلى التعقل والتأمل

ولتوضيح كيفية حصول هذه المعرفة في العقل يقول افلاطون في اسطورة الكهف : « تصوّر طائفة من الناس تعيش في كهف . ولهذا الكهف باب يدخل منه النور فيضيء أرجاءه . وقد سجن فيه اناس منذ نعومة أظفارهم ، والسلاسل في اعناقهم وارجلهم بحيث تستعصي عليهم الحركة ، ولا يستطيعون ان ينظروا إلا إلى ما يمر أمامهم لحيلولة الاخلال دون التفاتهم . ثم تصوّر ان وراءهم ناراً ملتهبة في موضع أعلى من موضعهم . وان بينهم وبينها جداراً منخفضاً كسياج المشعوذين الذي ينصبونه لمشاهديهم . ثم تصور ان هنالك أناساً يمشون وراء ذلك الجدار حاملين تماثيل بشرية أو حيوانية مصنوعة من الخشب أو الحجر . مرفوعة فوق الجدار، وافرض ان بعض اولئك المارة ينكلم وبعضهم صامت . ان هؤلاء السجناء لا يرون الا الظلال التي

أحدثها اللهب وراعهم ، لأنهم مقيدون لا يلتفتون ، يحسبون هذه الظلال حقائق،
ويظنون أنها تتكلم. فلو فرضنا ان أحد هؤلاء السجناء فككت أغلاله، ونهض واقفاً
على قدميه فتمكن من الالتفات إلى وراءه، لما قوي على رؤية الأشياء الحقيقية التي
تعود رؤية ظلالها لشدة بريقها . ولو جاء رجل وأخبره ان ما كان يراه من قبل
ليس سوى أوهام وظلال، لما صدقه. فهو اذن لا يألف ادراك الحقائق الا بعد
الدربة الطويلة ، واذا أفاق من ذهوله وتعودت عيناه ضوء النهار استطاع ان ينظر
إلى الأشياء نفسها وان يحدد إلى الشمس مصدر كل نور (١) .

وتأويل هذه الاسطورة ان الانسان هو السجين وان الكهف هو العالم المحسوس
ومعرفة الظلال هي المعرفة الحسية ، والخلاص من عالم الظلال انما يتم بالجدل .
والأشياء المربية هي الانواع والأجناس والأشكال أي الأمور الثابتة في هذه الدنيا
والأشياء الحقيقية هي المثل ، والنار ضوء الشمس . والشمس مثال الخير .

ومعنى ذلك ان الفيلسوف الحق هو الذي يجاوز المحسوس المتغير ، ويخلص نفسه
من الظلال، ويؤثر الحكمة على الظن، ويسمو إلى العالم المعقول، أي إلى الخير بذاته،
والجمال بذاته .

واذا علمنا ان العبد الذي امتحنه سقراط استطاع بالتأمل الذاتي أن يدرك
ان المربع المرسوم على قطر مربع آخر يعادل ضعف ذلك المربع، أدركنا ان الاطلاع
على الحقيقة لا يكون بالحدس وحده بل يتم بالحدس والتذكر، ووظيفة الاحساس كما
بيننا هي إيقاظ النفس من نومها ، وحملها على تذكر علمها القديم . ومعنى ذلك ان
هبوط النفس إلى البدن أفقدها معرفة الأشياء الالهية ، فاذا عرضت عليها المحسوسات
وادركتها تذكرت علمها القديم واستطاعت بالجدل الصاعد ان تسمو إلى معرفة
المثل .

لاشك ان هذه المعرفة ليست معرفة نسبية وانما هي معرفة مطلقة . إن المعرفة
النسبية هي المعرفة الناشئة عن الادراك الحسي المتغير . لقد قال (بروتاغوراس)

(١) كتاب الجمهورية ، الكتاب السابع ، راجع ترجمة الجمهورية لناخباز ص ٣١٠ - ٣١٤
من طبعة دار الاندلس بيروت .

ان الانسان مقياس كل شيء . ومعنى هذا القول ان المدركات الحسية تابعة لحالة المدرك . فهو إذا كان ذا صحة جيدة وجد الماء عذبا ، وإذا كان ذا فم مر وجدته مرآ . فالمدرك والمدرك متغيران . والمعرفة الحسية لا توصلنا إلى اليقين ، أما معرفة المثل، فهي الموضوع الحقيقي للعلم . وهي تامة ومطلقة .

د - السياسة والدولة العادلة

لأفلاطون في السياسة كتابان هما الجمهورية ، والنواميس . اما الكتاب الاول فهو من كتب الشباب ، واما الكتاب الثاني فهو من كتب الشيخوخة .

والفرق بين الكتابين ان كتاب الجمهورية يبين لنا كيف ينبغي للحاكم الفيلسوف ان يحكم بالعقل والعدل ، وما هي شروط الدولة المثالية ، على حين ان الكتاب الثاني يقنع بحكومة واقعية أقرب إلى حال الانسان . ففي كتاب الجمهورية بحث نظري في الأخلاق والسياسة والتربية والفلسفة والاجتماع ، وفي كتاب النواميس بحث عملي في القوانين ولا سيما قوانين العقوبات . فموضوعه إذن التشريع لتحقيق المثل الأعلى المرسوم في الجمهورية ، ولكن مع مراعاة طاقة الانسان ومقتضيات حياته .

ومع ذلك فإن كلا الكتابين يهدفان إلى غاية واحدة ، وهي إنشاء مدينة عادلة تضمن مصلحة الفرد والمجتمع ؛ لأن الفرد والمجتمع متكاملان لا يفهم أحدهما دون نسبه إلى الآخر ، فعدالة الفرد هي عدالة الدولة وبالعكس ، الا انه ينبغي البحث في عدالة الدولة قبل البحث في عدالة الفرد ، لأنها في الدولة أظهر وأوضح . ومعنى ذلك كله ان علم الاخلاق وعلم السياسة لا ينفصلان ، لأنه ليس بين سلوك الانسان في نفسه وبين سلوكه مع غيره اختلاف ، وقاعدة هذين السلوكين النسبة بالله .

لقد أورد افلاطون في كتاب الجمهورية ثلاثة تعريفات للعدالة . الأول هو القول ان العدالة اتفاق اعمال الانسان مع التقاليد الموروثة ، والثاني هو القول ان العدالة تحقيق مصلحة الاقوى ، والثالث هو القول ان العدالة اتفاق الناس فيما بينهم على ان لا يظلم بعضهم بعضاً .

ولكن افلاطون لا يقبل أي تعريف من هذه التعريفات ، بل يرد عليها كلها
ليثبت لنا في النهاية ان العدالة هي الحكمة ، وان العادل هو الحكيم الصالح .

ولا بدّ في تحقيق العدالة في الفرد والمجتمع من معرفة ما تتصف به النفس الإنسانية
من القوى ، فالنفس الانسانية كما قلنا ثلاث نفوس : النفس الشهوانية ، والنفس
الغضبية والنفس العاقلة ، ولكل من هذه النفوس فضيلة خاصة بها . ولا يبلغ الانسان سعادته
وطمأننته الا اذا سيطرت نفسه العاقلة على نفسه الغضبية ونفسه الشهوانية . وبقابل هذه
النفوس الثلاث في المجتمع ثلاث طبقات ، وهي الطبقة النحاسية أي طبقة العمال الذين
تسيرهم شهواتهم ، والطبقة الفضية أي طبقة الجنود الذين يتصفون بالشجاعة ،
والطبقة الذهبية أي طبقة الحكام المتصفين بالحكمة . ومن مصلحة المجتمع أن يتولى
كل فرد العمل اللائق به ، أي أن يوضع كل رجل في المكان الموافق له ، فلا يتولى
الدفاع عن المدينة جبان ، ولا يتولى الحكم في الدولة أحمق ولا جاهل ، بل يتولاه
الحكيم العاقل . ومعنى ذلك ان العدل لا يتحقق في المدينة الا اذا سيطرت الطبقة
الذهبية على الطبقة الفضية ، والفضية على النحاسية ، والا اذا اهتدى الجميع بهدي
العقل . ومعنى ذلك أيضاً ان الحكم في الدولة المثالية يجب أن يوسد إلى الفلاسفة ، لأنهم
أقدر على الاضطلاع به من سائر الناس ، لاتصافهم بالمعرفة والفضيلة ، ولقدرتهم على
تصور القوانين العادلة تصوراً علمياً . قال افلاطون في كتاب الجمهورية :

« لا يمكن زوال بؤس الدولة وزوال شقاء النوع الانساني ما لم يملك الفلاسفة
او يتفلسف الملوك والحكام فلسفة صحيحة تامة ، اي ما لم تجتمع القوتان السياسية
والفلسفية في شخص واحد . فقد يتناوب الحكم في الدولة فيلسوف بعد فيلسوف ،
أو جماعة بعد جماعة على حد سواء ، شريطة أن يكونوا محافظين على المبادئ
العدالة . وقد عدد افلاطون صفات الفيلسوف الحاكم ، فقال : يجب أن يكون
الفيلسوف محباً للحقيقة ، ذا رغبة وقادة في معرفة كل الموجودات ، مبغضاً للكذب ،
محباً للصدق ، ميالاً إلى احتقار اللذات الجسدية ، غير مكترث بالمال ، شديد
القناعة ، زاهداً في الجاه ، نابذاً للشقاء ، شجاعاً أمام الموت ، بعيداً عن الفساد
والعجرفة والرياء ، سامي المدارك والفكر ، قوي الخدس ، عادلاً ، دمث الطباع ،

سريع الخاطر والذاكرة، محباً للجمال ، ذا فطرة موسيقية متسقة (١).

فالمدينة الفاضلة هي المدينة التي يتولى الحكم فيها فيلسوف يهتدي بمثال الخير في تدبير أمورها، بحيث يكون كل جزء منها منقطعاً إلى ما خلق له . وهذه المدينة الفاضلة تحاكي المدينة السدائية في نظامها . وهي المدينة التي يتجلى فيها نظام الخير بأعلى مظاهره . أما المدن الأخرى المضادة للمدينة الفاضلة، فهي أربعة أنواع، أولها مدينة الكرامة، أي المدينة التي تسيطر على حكامها فضيلة النفس الغضبية . كالحال في اسبارطة ، وثانيها مدينة المال، وهي حكومة القلة التي تؤدي إلى انقسام المدينة إلى مدينتين : مدينة الاغنياء ومدينة الفقراء . وثالثها المدينة الديمقراطية التي يحكمها الشعب ، وهي مدينة القوضى التي يثور فيها الفقراء على الاغنياء المترفين، وشعارهم الحرية والمساواة، لا قيم الرجال. ورابعها مدينة الاستبداد والطغيان، وهي التي ينهض فيها من الشعب رجل كثير الدهاء، فيمسك بزمام الحكم، ويأخذ الناس بالعنف، ويقطع رأس كل منافس او فاقد، ويقضي عنه كل رجل فاضل . واسوأ أنواع الحكومات في نظر افلاطون حكومة الديمقراطيين، وحكومة الطغاة، وأفضلها حكومة الفلاسفة .

واذا كان تحقيق العدالة في الدولة رهنا باختيار الحكام الذين يطبقونها، كان لا بد من البحث في النظام التربوي الذي يعد هؤلاء الحكام .

اول مبدأ في هذا النظام هو القول ان التعليم العام يشمل اطفال الجحسين من جميع الطبقات ، واول اجراء عملي فيه هو استيلاء الدولة على جميع الاطفال عند ولادتهم وتسليمهم إلى المراضع العامة ، ثم اعدادهم على مراحل وفقاً لما تحتاج اليه وظائف المجتمع من المؤهلات. فترية الزراعة والصناع تشتمل على تعليمهم ما يحتاجون اليه في ممارسة اعمالهم ، وتربية الجنود تشتمل على تعليمهم الموسيقى والالعاب الرياضية . اما تربية الحكام فتقوم على تنشئتهم تنشئة فلسفية صحيحة . والوسيلة الوحيدة التي يجب الأخذ

(١) الجمهورية ، الكتاب السادس .

بها لتحديد مصير الأبطال هي الكشف عن مواهبهم بالامتحانات المتتالية. فالذين يسقطون في الامتحان الاول يصبحون عمالاً وزراة ، والذين يسقطون في الامتحان الثاني يصبحون جنوداً ، اما الذين يجتازون هذا الامتحان فيتعلمون الفلسفة وكيفية انطباقها على الناس ، ولا ينقلون إلى طبقة الرؤساء الا بعد بلوغهم سن الخمسين .

ومعنى ذلك كله ان الفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستمرة ، وهي معرفة الخير و ارادته ارادة صادقة ، ولا يمكن التهيؤ لها الا بالفضيلة التي تخلص النفس من الشهوات ، وتعدّها لقبول الحق. والفلاسفة أصلح الناس لإقامة النظام الإلهي على هذه الأرض .

ومع ان افلاطون يبدو لنا ارستقراطياً في قوله بوجود اقسام المجتمع إلى ثلاث طبقات ، الا انه يجعل هذه الطبقة مبنية على المؤهلات والاستعدادات العقلية لا على الاصل والنسب والوراثة. والدليل على ذلك ان في وسع كل طفل ان ينتقل من طبقة إلى طبقة عند اجتيازه الامتحانات العامة ، واذا لم يتمكن من مجاوزة الحده الذي قدر له بحسب مواهبه ، فما عليه الا ان يقنع بمصيره ، ويخلد إلى السكينة. ان اقسام الدولة إلى عمال ومحاربين وفلاسفة أمر مقدر من الله ، كأن بني الانسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية ، وكأن طبائعهم خاضعة لسلطة الشارع. يسويها بيديه كما يسوي الخراف مادة الصلصال . ولذلك كان الايمان بقدر الله وسيلة لتعزية القلوب الحريجة وتشجيع العزائم الخائرة ، بل الأمة لا تكون قوية ولا سعيدة الا اذا انتشر فيها هذا الايمان .

قال افلاطون في اسطوره الملكية الموجهة إلى الشبان :

« كلكم اخوان في الوطنية ، ولكن الله الذي جبلكم وضع في طينة بعضكم ذهباً يمكنهم من أن يكونوا حكاماً ، ووضع في جبلة المعارين فضة ، وفي جبلة العمال والزرع وضع نحاساً وحديداً . ولما كنتم متسلسلين بعضكم من بعض ، فالأولاد يمثلون والديهم . على انه قد يلد الذهب فضة ، والفضة ذهباً . فاذا ولد الحاكم ولداً

مزوجاً معدنه بنحاس أو حديد فلا يشفق والدوه عليه، بل يولونه المقام الذي يتفق مع جبلته ، فيكون زارعاً أو عاملاً ، وإذا ولد العمال أولاداً ثبت بعد الاختبار ان فيهم ذهباً أو فضة ، وجب رفعهم إلى منصة الحكم (١)

وهكذا يقنع الاولاد بقسمة الله، ويستسلمون لقضائه، بنفس راضية مرضية، ويتحلون بالروح الدينية التي يريد افلاطون أن يملأ بها نفوسهم ، ولذلك قال بعضهم ان الافلاك التي يخططها افلاطون أفلاك روحانية . ولذلك أيضاً قال (نومينيوس) احد تلاميذ فيثاغوروس ان افلاطون اشبه الناس بموسى ، الا أنه يتكلم بلغة اليونان .

ومعنى ذلك ان المدينة القاضلة في نظر افلاطون يجب أن تظل واحدة متحدة، حكيمة بحكامها، شجاعة بجنودها، عفيفة بعمالها، عادلة بما يقوم به كل فرد من افرادها من الاعمال المناسبة مع استعدادته ومؤهلاته . ومعنى ذلك أيضاً ان فضائل المدينة لا تختلف عن فضائل الفرد وهي الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدالة، والسبيل الوحيد إلى حفظ وحدة الدولة اتباع نظام الحياة الاشتراكية ، وهي اشتراكية الملك ، واشتراكية النساء والاولاد .

اما اشتراكية الملك فهي ان لا يملك حراس الدولة وحكامها عقاراً ولا فضة ، ولا ذهباً ، ولا مخزناً ، ولا تجارة ، فان الآلهة قد ذخرت لهم ذهباً وفضة سماويين . فما حاجتهم إلى ذهب الأرض الجالب للكثير من الشرور ، إنهم يتناولون طعامهم على موائد مشتركة كما في ثكنات الجيش ، فما حاجتهم إلى المال . ان امتلاك الفضة والذهب والبيوت والأرضين لا يجعلهم حراساً وحكاماً، بل يجعلهم مالكين وزراعاً، أو سادة مكروهين، يكاد لهم ويكيدون، فيقصون الجانب الاكبر من حياتهم في عراك يصرفهم عن الاهتمام بتحقيق العدالة .

واما اشتراكية النساء والاولاد فهي ان تكون النساء بلا استثناء ازواجاً مشاعاً للحراس والحكام لا يخص احدهم نفسه باحدهن . وان يكون الاولاد ايضاً مشاعاً فلا يعرف والد ولده . ومعنى ذلك انه ليس لاحد من الحراس والحكام ان ينشئ أسرة مستقلة . ولا ان يهتم بزوجة أو ولد . فان ذلك يمنعه من وقف حياته للشعب . إن

(١) الجمهورية ، الكتاب الثالث

(٢) اخوان الصفا ، جزء ٤ ، ص ٨٦

جميع الأطفال ملك الدولة، وهي وحدها تشرف على تربيتهن، وتعد كلاً منهم لما يصلح له . ولا يشترط في نساء الحكام ان يكن من طبقة معينة، فقد يجب الحاكم امرأة من طبقة العمال ، وقد يرقى بعض النساء إلى طبقة الحكام اذا اجتازت الامتحانات العامة . فلا فرق اذن بين الرجال والنساء في حق التعلم ولا في حق العمل ، ولا يجوز انسال الاولاد دون قيد او شرط ، بل ينبغي تحديد النسل ، فلا يسمح لجميع الطبقات بانسال الاولاد الا في سن معينة ، والا اذا كان الوالدان متمتعين بصحة جيدة .

والواقع ان افلاطون يقصر اشتراكية المال واشتراكية النساء والاولاد على طبقة الحراس والحكام ، اما ابناء الشعب من زراع وصناع وتجار فانهم يستطيعون ان يملكوا مصادر الانتاج وآلاته تملكاً شخصياً، كما يستطيعون ان ينشئوا لانفسهم اسراً شريطة ان يؤدوا الضرائب والمكوس، وان تحصر ملكيتهم في حدود معقولة، وان يكون انسالهم للاولاد خاضعاً لمراقبة الدولة .

٦ - خاتمة

هذه بعض آراء افلاطون في المثل، والنفس، والمعرفة، والسياسة ذكرتها لكم على سبيل الايجاز والاشارة لا على سبيل الاسهاب والابانة. وهي ان دلت على شيء فانها تدل أول ما تدل على سمو روح هذا الفيلسوف، وعمق تفكيره وتنوع اسلوبه . لقد تجمعت في شخص افلاطون جميع مزايا العقل اليوناني : من قوة في الحدس والاستدلال، ورقة في العاطفة، ونخصب في الخيال، ودقة في الملاحظة، وميل إلى الترتيب والتنظيم والتنسيق، فاستوعب جميع افكار زمانه وعرضها في نظام هندسي رائع . وفي فلسفته نزعة صوفية تظهر في جدله الصاعد، وأهم مبادئ هذه النزعة قوله: ان الانسان نفس وبدن ، وان النفس ازلية خالدة، وان الله هو الخير المحض، واذا كانت النفس التي أهبطت إلى هذا العالم قد نسيت علمها القديم، فان وظيفتها خلال اقترانها بالبدن ان تطلب المعرفة. واذا كان البدن، وهو مقر الشهوات والغرائز والحاجات، مركباً من عناصر مادية تصد النفس عن الكمال، فانه من الواجب على

النفس الباحثة عن الحقيقة ان تمزق حجاب البدن، وان تنجو من عبوديته، وان تطهر ذاتها من كدورة المادة بالتأمل، فان الكدورة لا تتفق مع نقاوة الحقيقة، واعلى درجات هذا التطهير هي التخلص من البدن بانفصال النفس عنه.

لقد قال افلاطون في كتاب السفسطائي ان الله حياة، ونفس، وحكمة، وقال في كتاب الجمهورية ان صورة الخير الاعلى علة سائر المثل، فهي اذن ينبوع الحياة والحكمة، ومبدأ الوجود والمعرفة، فما على الانسان اذن اذا اراد الوصول إلى السعادة الا ان يتوق إلى العالم الاعلى، ويحن اشتياقاً اليه، وسبيل ذلك ان يعيش عيشة روحية خالصة يمارس فيها الفضيلة والعلم، وأن يزدري الامور الزائلة، ويجب الجمال المطلق، والخير المطلق، ويتشبه بالله.

٧- بعض النصوص

١- قال افلاطون :

«كلما شاهد الانسان جمالاً أرضياً تذكر الجمال الحقيقي، وشعر أن له جناحين ليثير اليه. ولكن جناحه يعجزان عن حمله إلى هذا الجمال، فيبقى معلقاً في الهواء كالطائر، وينسى كل ما يعيش تحته، فيعتقد الناس انه مس بالجنون. لكنني اقول لك ان هذا أجمل أنواع الانطلاق، وهو ينبوع سعادة عظمى لمن كان فيه. والذي مسّ علم، هذا الشكل، وأحب الجمال إلى هذه الدرجة من درجات الجنون، هو العاشق بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. كل نفس بشرية شاهدت الحقيقة هناك، ومشاهدة الحقيقة من مقتضيات طبيعتها، ولولا هذه المشاهدة لما استطاعت ان تأتي إلى الجسد وتمركه. لكن ما لم نحصل عليه كل نفس هو ان نتذكر هنا ما شاهدت هناك، وهذا التذكر لا يتم للنفس التي لم تلق على النور النقي الا نظرة خاطفة، ولا لتلك التي أصبحت في هذه الحياة فريسة للنوائب، وقادها غيرها من الناس إلى الشر، فنسيت المقدسات التي شاهدتها هناك. ما أقل عدد الانفس التي تحتفظ بالذاكرة، وهي حين ترى في حياتها الارضية صورة الجمال الازلي يعرفونها الذعر وتخرج عن امتلاك ذاتها، وتعود وكأنها لا تدري ما حلّ بها. والعدالة والعفة وجميع الفضائل الاخرى التي تعلق

عليها. النفس الالهية الكبرى لا تتمثل في صورها الارضية الا عكرة غامضة، أما هناك فالحقيقة صافية لا يشوبها اختلاط . كتنا نتمتع بها ونحن من الجوقة المباركة رفقاء (زفس) والآلهة الآخرين، نعيش وامام اعيننا رؤيا سعيدة إلهية، ونشترك في أسرار يخق لنا ان نسميها أسرار الطوباويين نحضل بها في نقاوة تامة ، وفي مأمن من الشرور ، وعلينا من تلك الرؤى النقية قداسة ورواء ، ونحن ابرياء هادئو السرب سعداء، لا نتقلنا وطأة الجسد الذي حبسنا فيه، كما تحبس المحارة في صدفتها . اعذرني اذا ما هاجتني الذكرى، واستولى الاسى على نفسي، فاسهبت في الكلام على هذه الامور ، عن الجمال الذي كان يتلألأ آنذاك بين الوجوه السماوية ، وانتقل إلى صورة ينقلها الينا من حواسنا اصفاها وأثقبها، وأي اداة حسية أثقب من البصر، ولكن اني لنا ان نشاهد العقل بعين الجسد ، ولو ظهر لنا العقل بصورة ساطعة النور لاستهوانا حبه، ولفعل فينا فعل النار المتأججة ، فالجمال وحده يرى ويحب،(١).

٢ - وقال ايضاً: «والآن يا عزيزي سقراط هذه هي امور الحب التي يمكنك ان تدرك اسرارها ولكني غير واثق بأنك تستطيع الصمود والمكاشفة، وهي الغاية القصوى للتلقين الاول . . ومع ذلك فسابدل قصارى جهدي لمساعدتك على الادراك .

« على طالب هذه الأمور، اذا سلك الطريق الصحيح، ان يبدأ منذ الصبا بتأمل الاجسام الجميلة، فاذا أحسن معلمه ارشاده فقد يقع في حب جسم جميل واحد، فيهتدي بهذه المناسبة إلى أجمل الاقاويل . فاذا هو يدرك بعد ذلك ان الجمال الموجود في جسم ما صنو الجمال الموجود في جسم آخر . واذا فرضنا انه لا بد من ان يطلب المرء جمال الصور، فمن الحماسة ان لا يعد الجمال الموجود في جميع الاجسام جمالاً واحداً ، فاذا بلغ هذا الحد أصبح محباً لكل جميل ونحّضت حدة حبه لجسم واحد .

« واذا تدرج بعد ذلك رأى ان جمال الانفس اسمى من جمال الاجسام، بحيث انه كلما صادف نفساً شريفة مودعة في جسم قبيح تعلق بمحبها ومودتها . وتولدت عنده الاقاويل التي تسمو بالشباب ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى تأمل جمال النظم والقوانين فيرى ان جمال الأجسام أقل مرتبة من جمالها .

(١) راجع حنا الفاعوري و خليل الجبر : كتاب تاريخ الفلسفة العربية ص ٤٩ - ٥٠ .

« ثم يصعد من النظم إلى العلوم حتى يرى ما فيها من جمال فتشع نظراته ، ويتخلص من عبودية التعلق بجمال فتي بعينه أو رجل واحد أو نظام واحد ، بل يتجه نحو بحر الجمال الفسيح ، فيتأمله ويعبر عنه بأشرف الاقاويل وابدعها . وأخيراً بعد ان يشتد عزمه يدرك ان ثمة معرفة واحدة موضوعها الجمال الذي سأحدثك عنه .

« ان كل من سار هذا الشوط في أسرار الحب ، ورأى الصور المختلفة من الجمال واحدة بعد أخرى بترتيبها الصحيح ، ينكشف له فجأة عندما يقترب من معراجها الاخير جمال عجيب هو غاية ما يبذل في بلوغه من جهد طويل . انه جمال ازلي لا يعتربه كون ولا فساد ولا زيادة ولا نقصان ، كما انه ليس جمالاً في جزء وقبحاً في آخر ، ولا جمالاً في مكان أو زمان ، وقبحاً في مكان أو زمان آخر ، ولا جمالاً في وجه وقبحاً في آخر ، ولا جمالاً في نظر قوم وقبحاً في نظر قوم آخرين . ونحن لا نتصور هذا الجمال على هيئة وجه أو يدين أو اي عضو من اعضاء الجسد ، ولا على هيئة قول أو علم أو أي شيء يوجذ في شيء آخر ، سواء كان كائناً حياً أو ارضياً أو سماء أو ما شئت من الموجودات ، بل نتصوره جمالاً في ذاته وبذاته فريداً أزلياً ، وكل شيء جميل آخر يشارك فيه ، لان هذه الاشياء الجميلة تزدهر وتذبل ، اما الجمال بالذات فلا يكون اكثر أو اقل بل يظل هو هو بغير زيادة ولا نقصان ولا تغير » (١) .

(١) من كتاب المأدبة ، ص ٢٠١ وما يليها ، راجع : أحمد نواز الامروني ، في كتابه : افلاطون ، نواحي الفكر الغربي ، دار المعارف ، مصر ، ص ١٨٢ - ١٨٥ .

الفصل الثاني

أرِسطو

آرسطو

١ - حياته

١ - هو آرسطوطاليس بن نيقوماخوس ، ولد في مدينة (اسطاغيرا) سنة ٣٨٤ - ق . م . من اسرة توارثت الطب كابرأ عن كابر ، وتوفي في (خالكيس) سنة ٣٢٢ - ق . م .

كان ابوه نيقوماخوس طبيباً للملك المقدوني (امintas) الثاني ، والد فيليبوس الكبير ، توفي وآرسطو لا يزال صغير السن فتولى تربيته (بروكستوس الاتارنوسي) وهو والد (نيكانور) الذي تزوج فيما بعد ابنة آرسطو .

ولما بلغ (آرسطو) الثامنة عشرة من سنه انتقل إلى أثينا . والتحق باكاديمية افلاطون ، وبقي فيها عشرين عاماً حتى وفاة صاحبها ، سنة ٣٤٨ - ق . م . ثم إنتقل بعد ذلك إلى (آسوس) ثم إلى (اتارنوس) في آسيا الصغرى . فأكرم (هرمياس) طاغية (آسوس) وفادته ، وعهد اليه في التعليم باكاديمية المدينة ، وزوجه ابنة أخيه .

وفي عام ٣٤٣ - ق . م . استدعاه (فيليبوس) المقدوني ووكّل إليه أمر تربية ابنه الاسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة . فقام آرسطو بهذا الأمر مدة أربع سنوات متصلة . حتى اذا بلغ الاسكندر السابعة عشرة من سنه حال اشتراكه في المعارك الحربية دون مواصلة الدراسة . ولما بلغ العشرين من العمر نودي به ملكاً على مقدونية ، فانقطع إلى توطيد حكمه وتوسيع سلطانه ، اما آرسطو فانه عاد إلى (أثينا) في أواخر سنة ٣٣٥ - ق . م .

وهناك في (أثينا) أنشأ آرسطو مدرسة في ملعب رياضي يسمى (لوقيون) بالقرب من هيكل ابولو اللوقي . فعرفت مدرسته بهذا الاسم . وكان من عادته

في هذه المدرسة ان يلقي دروسه ماشياً في رواق يغشاه التلاميذ ويسيرون من حوله فلقد لذلك هو واتباعه بالمشائين .

بقي (آرسطو) في أثينا اثنتي عشرة سنة لا يعكر صفوه شيء ، ولكنه لما مات الاسكندر سنة ٣٢٣ - ق . م . اضطر إلى مغادرة أثينا . وسبب ذلك ان حزب ديموستين المناوئ لمقدونيا أخذ يطارد الاجانب ، فخشي آرسطو وهو مقدوني الاصل ان يتهمه الأثينيون بالانحاد ، كما اتهموا غيره من قبل ، فغادر أثينا والتجأ إلى (آنتيباتر) نائب الاسكندر في مدينة (خالكيس) ، ولم يمض على اقامته في هذه المدينة الا القليل حتى مات سنة ٣٢٢ - ق . م . وله من العمر اثنان وستون عاماً .

٢ - يتبين لكم من هذا العرض السريع لحياة آرسطو ان هذه الحياة ثلاث مراحل : الأولى مرحلة العمل في اكااديمية افلاطون ومدتها عشرون سنة من عام ٣٦٧ - ق . م . إلى عام ٣٤٧ - وهي في نظرنا أهم مراحل حياته ، لا لتأثيرها في تنشئته العقلية فحسب ، بل لإتاحتها له فرصة الاتصال بفيلسوف مثل افلاطون ، حتى صار من اكبر تلاميذه . فلا غرو اذا سماه افلاطون بالعقل لدكاهه الخارق ، وبالقراء لاطلاعه الواسع . وحسبنا دليلاً على انعقاد أواصر المودة بين الرجلين ان افلاطون لما سافر إلى صقلية طلب من آرسطو ان يخلفه على التعليم . ويقال ايضاً انه استعان به على تصنيف محاوراته الاخيرة كالسياسي والنواميس . ونحن نعلم ان آرسطو لم يدخر وسعاً في الاعتراف بفضل استاذه . وان كان لم يدع قولاً لافلاطون في المثل الا تناوله بالنقد . وقد عرف كيف يوفق بين افلاطون والحقيقة بقوله : افلاطون صديقي ، والحق صديقي ، ولكن الحق أولى بالمحبة .

والثانية مرحلة التنقل من أثينا إلى (آسوس) ومن آسوس إلى البلاط المقدوني ومدتها اثنتا عشرة سنة من عام ٣٤٧ - ق . م . إلى عام ٣٣٥ . وقد زعم بعضهم ان السبب في مغادرته (أثينا) يرجع إلى حنقه من تكليف غيره رئاسة الاكاديمية ، ولكن السبب الذي حملة على مغادرتها هو كما بينا آنفاً حرج موقفه فيها بعد تأليف الحزب المناوئ للمقدونيين برئاسة ديموستين . فلما انتقل إلى (آسوس) لقي فيها

جماعة من تلاميذ افلاطون فأنس بهم ، وقام بناء على اقراح (ثيوفراست) برحلة إلى جزيرة (لسبوس) لدراسة الاحياء البحرية ، أما سفره إلى (بللا) عاصمة فيليوس المقدوني لتعليم ولده الاسكندر فكان له أثر كبير في حياته ، لا لأن الاسكندر كان لا يمضي الامور الا عن رأيه . بل لأن عمله الجديد فسح له مجال البحث في مسائل التربية والسياسة ، ولنا نعلم كيف كان منهجه في تعليم الاسكندر ، ولكننا نعلم ان (فيليوس) امر باعادة بناء اسطاغيرا التي خربها المقدونيون من ماله الخاص ، فدل بذلك على عظيم مكانة أرسطو عنده .

والثالثة مرحلة العودة إلى العمل في أثينا ، ومدتها اثنتا عشرة سنة من عام ٣٣٥ - ق . م . إلى عام ٣٢٢ - ق . م . وهي المرحلة التي انقطع أرسطو فيها إلى التعليم في مدرسته المعروفة باسم لوقيون ، فكانت دروسه الصباحية مقصورة على التلاميذ وتدور على الفلسفة ، اما دروسه المسائية فكانت عامة وتدور على الخطابة ، وقد أنشأ في هذه المدرسة مكتبة كبيرة ومختبراً للتاريخ الطبيعي . اما علاقته بالاسكندر فقد توترت في هذه المرحلة توتراً شديداً ، وسبب ذلك ان الاسكندر امر بقتل ابن اخت استاذة لاشترأكه في التآمر عليه . ومع ان الاسكندر كان يرسل إلى أرسطو من الشرق بعض النماذج الطبيعية ، ويتلقى منه بعض الرسائل السياسية ، الا ان اقدامه على قتل ابن أخت الفيلسوف من جهة ، ورغبته في اقامة تعاون بين اليونان والفرس من جهة ثانية ، كل ذلك وسع شقة الخلاف بينه وبين استاذة . لذلك امرض أرسطو عن الاشتغال بالسياسة ، وعكف على البحث العلمي المحض . ومعظم مؤلفاته التي وصلت الينا ترجع إلى هذه المرحلة ، لا سيما مؤلفاته التي خالف فيها آراء افلاطون ، حتى لقد قال في ذلك : إنه أثر البحث في التاريخ على البحث في الفلسفة ، والمقصود بالتاريخ هنا تاريخ الموجودات كلها ، ولا سيما تاريخ الانسان . وسنين في كلامنا على كتبه انه لم يترك جانباً من جوانب العلم الا تناول به بالبحث ، فهو الفيلسوف ، والعالم الطبيعي والعالم النفسي ، والمفكر الاخلاقي والسياسي ، وواضع المنطق ومؤسس النقد الأدبي ، فلا نرو اذا لقبه العرب بالمعلم الأول ، وصار اسم الحكميم عندهم علماء لا يطلق على غيره .

٢ - كتب أرسطو

تنقسم كتب أرسطو إلى مصنفات الشباب ومصنفات الكهولة :

اما مصنفات الشباب فهي محاورات على طريقة افلاطون في أواخر أيامه منها السياسي ، والسفسطائي ، ومنكسينوس ، والمأدبة ، والبيان ، والاسكندر، والعدالة ، والشعراء ، والصحة ، والصلاة ، والرؤية ، واللذة ؛ ومنها كتاب (اوديموس) الذي حدثا فيه حذو افلاطون في كتاب (فيدون) . وجميع هذه المؤلفات لم تصل إلينا . وكل ما نعلمه عنها مستمد من الفهارس القديمة او من اشارة القدماء اليها في كتبهم .

واما مصنفات الكهولة فتشتمل على الكتب المنطقية ، والكتب الطبيعية ، وكتب علم ما بعد الطبيعة ، وكتب الاخلاق ، والسياسة ، وكتب الخطابة والشعر . وهي موضوعة في قالب تعليمي، ومعظمها موجود .

١ - الكتب المنطقية

يطلق على هذه الكتب اسم «الاورغانون» اي الآلة الفكرية وهي : (١) كتاب المقولات (٢) وكتاب العبارة (٣) وكتاب التحليلات الأولى او القياس (٤) وكتاب التحليلات الثانية أو البرهان (٥) والجدل (٦) والسفسطة .

٢ - الكتب الطبيعية

وهي قسمان : قسم كلي يبحث في الأمور التي تعم جميع الطبائع ، وقسم جزئي يبحث في كل طبيعة من الطبائع على حدها ، وهي :

(١) السماع الطبيعي أو سماع الكيان (٢) السماء والعالم (٣) الكون والفساد (٤) الآثار العلوية (٥) كتاب النفس (٦) مجموعة يطلق عليها اسم الطبيعيات الصغرى وتشمل آ- الحس والمحسوس، ب- الذاكرة والتذكر، ج- النوم واليقظة، د- تعبير الرؤيا، هـ طول العمر وقصره، و- الحياة والموت، ز- التنفس، ح- الشباب والمهرم. (٧) خمسة كتب في التاريخ الطبيعي، وهي : تاريخ الحيوان، اعضاء الحيوان، تكوين الحيوان، مشي الحيوان حركة الحيوان .

٣ - كتب علم ما بعد الطبيعة

سميت بهذا الاسم لأنها تأتي بعد الطبيعيات ، وكان أرسطو يسمي موضوعها بالعلم الإلهي أو بالفلسفة الأولى - وهي مجموعة في كتاب واحد ، وتعرف عند العرب بهذه الاسماء الثلاثة ، وقد يطلقون عليها أيضاً اسم كتاب الحروف لأنها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية .

٤ - كتب الأخلاق والسياسة

وهي (١) كتاب الأخلاق الأوديمية في سبع مقالات (٢) وكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس في عشر مقالات (٣) وكتاب الأخلاق الكبرى في مقالتين (٤) وكتاب السياسة (٥) وكتاب النظم السياسية ، وهو مجموعة دساتير المدن اليونانية لم يصل إلينا منها إلا دستور آثينا .

٥ - كتب الخطابة والشعر

وهي كتابان : كتاب ريتوريقا - وكتاب بوطيقا ، اللذان يضافان في العادة إلى كتب المنطق . وإلى جانب هذه الكتب كتب منحولة أهمها كتاب اللاهوت المعروف عند العرب باسم (أوثولوجيا) وهو مقتطفات من افلوطين ، وكتاب « الخير المحض » وهو كتاب افلوطيني النزعة ، وكتاب « التفاحة » المشتمل على القول بخلود النفس .

٣ - أسلوب أرسطو ومنهجه

قال شيشرون : ان أسلوب أرسطو يتدفق كنهر من نهر ، ولكن هذا الاعجاب بأسلوب أرسطو لا يصدق إلا على مصنفاته الأولى التي ألفها على طريقة افلاطون . أما كتبه العلمية فهي جافة ومجهدة ، كتبت بأسلوب دقيق مقتضب لا يخلو من الغموض .

وقد ذكر الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ان افلاطون حائب أرسطو

على اخراجه العلوم في تأليفات كاماة مستقصاة ، فأجابه بقوله : « اني وإن دونت هذه العلوم والحكم المضمومة بها فقد رتبها ترتيباً لا يخلص اليها الا أهلها ، وعبرت سها بعبارات لا يحيط بها الا بنوها(١) » . ومهما يكن من أمر فان القاريء لكتب أرسطو لا يستطيع الا ان يعجب بمذهبه في التدوين والترتيب وامتقائه كل ما يجد اليه السبيل من ذلك . اصف إلى ذلك أن كتبه في الجدل والشعر والخطابة تدل على تضلعه من الثقافة اليونانية على اختلاف فنونها ، وعلى رسوخ قلمه في الأدب وسمو ذوقه ، وعلى عنايته بتحديد معاني الألفاظ حتى قيل فيه انه كان بليغ اليونانيين ومرسلهم . اما اسلوبه في التأليف فيشتمل على أربع مراحل :

- ١ - فهو يبدأ بتحديد موضوع البحث .
- ٢ - ثم يسرد الآراء في الموضوع ويمحصها .
- ٣ - ثم يذكر المسائل والصعوبات المتعلقة بذلك الموضوع ويستقصيها .
- ٤ - ثم ينظر في هذه المسائل ويفحص عن حلولها بالاستناد إلى النتائج التي استخرجها من المراحل السابقة .

وهو يرى انه لا يمكن الوصول إلى درجة واحدة من الضبط في جميع العلوم على حد سواء ، فاذا حددت الموضوع الذي تبحث فيه امكنت اختيار الدليل الذي يلائمه ، فالمنهج الرياضي مثلاً لا يصلح للعلم الطبيعي ، لأن موضوع الرياضيات مجرد ، أما موضوع الطبيعيات فهو حسي مشخص ، وسيله الاعتماد على الملاحظة والوصف والتجريب .

٤ - فلسفة أرسطو

سنقصر بحثنا في فلسفة أرسطو على الامام بالمسائل التالية وهي :

- ١ - الفلسفة الاولى ومبادئها الكلية .
- ٢ - الحركة : طبيعتها ، سببها ، وازليتها .

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ، ص ٨٥ من طبعة بيروت

٣ - النفس معرفتها الحسية، والعقلية .

وهذه المسائل تشمل كما ترون قسماً من المسائل الطبيعية والنفسية والآلية، اما المسائل الاخلاقية والسياسة والفنية فقد أرجأنا البحث فيها إلى مجال آخر .

١ - الفلسفة الأولى ومبادئها الكلية

يطلق أرسطو اسم الفلسفة الأولى على العلم الذي يبحث في الوجود بما هو موجود ، أي الوجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومبادئه ، وينتهي هذا العلم في التفصيل إلى حيث تبتدي منه سائر العلوم

واذا علمت ان العلم في نظر أرسطو ينقسم إلى نظري وعملي ، وان العلم النظري أعلى من العلم العملي، علمت ان الفلسفة الأولى التي تبحث في الوجود المطلق يجب ان تكون أفضل العلوم واشرفها . وسبب ذلك ان كل علم من العلوم الجزئية ينظر في جانب واحد من جوانب الوجود ، على حين ان الفلسفة تنظر في جميع الموجودات بما هي موجودة، فاذا كان الوجود يؤخذ على عدة أنحاء، وكان كل نحو منها يؤخذ بالاضافة إلى طرف معين، كان لابد من ان تتعدد العلوم بتعدد الأنحاء التي تتناولها . ومعنى ذلك ان لكل علم موضوعاً يخصه ، فالعلم الطبيعي يبحث في الموجود من حيث هو متحرك ومحسوس ، والعلم الرياضي يبحث في الموجود من حيث هو كم او مقدار. اما الفلسفة الأولى فتبحث في الوجود الثابت الدائم، وتنظر في العلة الأولى ، وفي مبادئ الجوهر ولواحقه الكلية . واليكم فيما يلي بعض المبادئ العامة .

أ - الجوهر والعرض

قلنا ان موضوع الفلسفة الأولى هو الوجود الثابت الدائم ، ونقول الآن ان الوجود ينقسم بنحو من القسمة إلى جوهر وعرض

فالجوهر يطلق على كل ذات ليست في موضوع . أما العرض فيطلق على كل ذات قوامها في موضوع . ويقال للجوهر على الهيولى موضوع الصورة ، وعلى الصورة

موضوع الخصائص والعوارض ، وعلى المركب من الصورة والحيوى ، فهو اذن احق المقولات باسم الوجود لانه يطلق على كل كائن جزئى مفرد ، لا على مجموعة من الكائنات ولا على الكلي المجرد ، فزيد وحده موجود في الحقيقة ، اما « الانسان » فلا وجود له بذاته ، لانه معنى كلي ، وموجود ذهني ، لا عين خارجي ، وهكذا نرى ان تعريف أرسطو للجوهر يفضي إلى القول بامتناع وجود المثل الافلاطونية وجوداً حقيقياً . ولأرسطو على هذا الامتناع عدة حجج ، منها :

١ - قوله : ان الجواهر اذا كانت محسوسة امتنع قيام مثل لها ، لأن المادة جزء منها ، فاذا فرضنا المثل مفارقة للمادة ، كانت مضادة لطبيعة الاشياء التي هي مثلها ، واذا فرضناها متحققة في مادة صارت متشخصة جزئية لا مجردة ، ولا ضرورية .

٢ - وقوله : ان من المعاني الكلية ما ليس بجوهر مثل الماهيات الرياضية ، والاجناس والاضافات ، فهي معان ذهنية ، لا تتحقق في الخارج الا اذا وجدت في مادة ، فحكمها اذن حكم الجوهر المحسوس . واذا كانت هذه المعاني ذهنية محضة لم يكن هنالك ما يمنع وجودها في العقل من دون ان يقابلها مثال .

٣ - وقوله : اذا كان ينبغي لنا ان نرفع كل ما هو مشترك بين عدة اشياء إلى مرتبة المثال ، وجب علينا ان نعد ما هو مشترك بين الانسان المحسوس ومثال الانسان انساناً ثالثاً ، وما هو مشترك بين هذا الانسان الثالث ، ومثال الانسان ، والانسان المحسوس ، انساناً رابعاً ، وهكذا دواليك .

ومعنى ذلك كله ان الجواهر في نظر أرسطو كائنات جزئية مفردة ، وانه لا حاجة إلى القول ان هنالك عالماً مثالياً موازياً للعالم الحسي ، فيه من الجواهر المفارقة عدد مساوٍ لعدد الجواهر الموجودة في العالم الحقيقي .

ومع ذلك ، فان أرسطو وان منع وجود مثل للجواهر المحسوسة ، الا انه لم يستطع

ان يمنع نفسه من القول بوجود بعض الجواهر المفارقة للمادة ، أولها الله ، وهو المحرك الذي لا يتحرك ، وثانيها العقول التي تحرك الافلاك السماوية . وثالثها العقل البشري الفاعل .

اما الاعراض فانها لا توجد الا في الاشخاص ، وقد تكون ذاتية كالحرارة في النار، أو غير ذاتية كالبياض في الثوب . وهي عرضة للتغير . ولا نستطيع ان نفهم هذا التغير الا اذا تكلمنا على المادة والصورة، وعلى القوة والفعل، وعلى اقسام العلل وأحوالها .

ب - المادة والصورة

كل جوهر في نظر أرسطو فهو مؤلف من مادة وصورة ، فالمادة هي الموضوع القابل للاتصال والانفصال ، وهو مقارن للصورة الجسمية . اما الصورة فهي الشكل الذي تتخذه المادة ، وقد يقال عليه انه طبيعتها او الكمال النهائي لها ، مثال ذلك ان السرير مؤلف من مادة وصورة ، فمادته الخشب الذي صنع منه ، وصورته الهيئة الخارجية التي اتخذها . وقد تكون احدى الصور صورة لما تحتها ومادة لما فوقها . فاللوح صورة بالنسبة إلى الخشب ، ومادة بالنسبة إلى السرير . وما يقال على الاشياء الصناعية يقال كذلك على الاشياء الطبيعية، فإن لكل شيء منها مادة وصورة يتم بهما وجوده. إن في المادة استعداداً لتكون كل شيء، فاذا ما حلت فيها الصورة جعلتها شيئاً بعينه ، اي ان المادة تكون شيئاً بالقوة، وبفضل الصورة تصبح شيئاً معيناً بالفعل، وما كان صورة في شيء قد يكون مادة في آخر، كالأبعاد الثلاثة فهي أول صورة تسبق إلى المادة ، الا انها بالنسبة إلى ما يتصف به الجسم من الكيفيات الأولى مادة ثانية . وهكذا تألف العالم من سلسلة من الصور المتصاعدة، في اسفله مادة واحدة لجميع الاشياء الجزئية وهي الهوى الأولى ، وفي اعلاه صورة بلا مادة وهي المحرك الاول أو الله .

ج - القوة والفعل

وكما ينقسم الموجود إلى جوهر وعرض، فكذلك ينقسم إلى ما هو موجود بالقوة . وما هو موجود بالفعل .

يطلق أرسطو لفظ القوة على مبدأ التغير ، فاذا كان هذا المبدأ في الفاعل سمي بالقوة الفاعلة ، واذا كان في المتفعل سمي بالقوة المنفصلة .

اما القوة الفاعلة فهي قدرة الشيء على احداث تغير في شيء آخر أو في نفسه من حيث هو آخر .

وأما القوة المنفصلة فهي قدرة الشيء على الانتقال من حالة إلى أخرى بتأثير شيء آخر ، أو بتأثيره هو من حيث هو آخر .

وقوة الفاعل قد تكون محدودة كقوة النار على الاحراق فقط ، وقد تكون غير محدودة كقوة الارادة على الاختيار .

وكذلك قوة المتفعل فهي اما ان تكون محدودة كقوة الشيء على قبول الشكل ، أو قوته على قبوله وحفظه معاً ، وإما ان تكون غير محدودة كقوة الهبولى على قبول جميع الاشكال والتغيرات . والقوة قريبة وبعيدة ، فالقريبة هي التي لا تفتقر الاً إلى عامل واحد في الخروج إلى الفعل ، والبعيدة هي التي تفتقر إلى عدة عوامل متعاقبة . واذا قرنا القوة بالفعل من حيث التقدم والتأخر، رأينا ان الفعل متقدم على القوة بالطبع لدخوله في حدها ، لأن القوة لا تكون قوة الا اذا كان من شأنها ان تفعل ، ولكن الشيء الواحد اذا كان تارة بالقوة، وتارة بالفعل، كان وجوده بالقوة متقدماً على وجوده بالفعل تقدماً زمنياً . ومع ذلك فان الفعل متقدم على القوة تقدماً مطلقاً ، لأن الشيء وان كان بالقوة قبل ان يكون بالفعل الاً أنه لا يخرج من القوة إلى الفعل الاً بتأثير شيء بالفعل .

وكل شيء موجود بالقوة فهو أقل كمالاً من الشيء الموجود بالفعل ، ولذلك قال أرسطو ان الله فعل محض .

ونزيد ما تقدم بياناً فنقول : ان العلاقة الطبيعية بين المادة والصورة توضح لنا علاقة القوة بالفعل ، فالمادة هي القوة والصورة هي الفعل . فاذا كان كل شيء مؤلفاً

من مادة وصورة كانت مادته قوة قابلة وصورته فعلاً وكمالاً . وكل مادة تتخذ صورة من الصورة وهي مهياة لقبول صورة أخرى، فهي تتضمن تلك الصورة الأخرى بالقوة . ومعنى ذلك كله ان القوة والفعل أمران نسيبان ، لأن ما يكون قوة بالنسبة إلى كمال ما قد يكون فعلاً بالنسبة إلى ما قبله . مثال ذلك ان الرجل اذا بلغ سن الشباب كان وجوده في هذه السن وجوداً بالفعل بالنسبة إلى سن الطفولة . ووجوداً بالقوة بالنسبة إلى سن الكهولة .

وقصارى القول ان انقسام الوجود إلى وجود بالقوة ووجود بالفعل يمكن ان يعدّ رداً على الفلاسفة الايليين الذين جعلوا الوجود نقبض العدم بلا وسط . وبعود الفضل إلى آرسطو في القول بوجود هذا الوسط ، وهو الوجود بالقوة .

د - أقسام العلل وأحوالها

العلل عند ارسطو أربعة أقسام : العلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة الفاعلية ، والعلة الغائية . مثال ذلك ان السرير علة مادية وهي الخشب الداخِل في تركيبه . وعلة صورية ، وهي شكله وصورته ، وعلة فاعلية وهي التي يكون عنها وجوده . وعلة غائية وهي التي من أجلها يوجد . فالعلة المادية والعلة الصورية علتان ذاتيتان يتكون منهما الشيء ، ويعلم بهما ، كما يتكون السرير من الخشب والشكل . اما العلة الفاعلية والعلة الغائية فأنهما غير ذاتيتين للشيء ، لان الفاعل هو المبدأ الذي يكون منه وجود الشيء ، ولأن الغاية هي الغرض الذي من أجله يوجد .

والفرق بين الغاية ، والصورة ، والمادة ، والفاعل ، ان الغاية بما هي شيء تتقدم سائر العلل ، وهي علة العلل ، اما من جهة ما هي موجودة في الاعيان فأنها قد تتأخر عن المعلول . واما العلة الفاعلة والعلة المادية فأنهما تتقدمان على المعلول بالزمان ، واما العلة الصورية فلا تتقدم بالزمان البتة .

اضف إلى ذلك ان العلة قد تكون علة الشيء بالذات مثل الطبيب للعلاج ، وقد تكون بالعرض مثل ارتفاع العمود، فانه علة سقوط الحائط بالعرض .

والعلة قد تكون بالقوة كالنجار قبل ان ينجر ، وقد تكون بالفعل كالنجار حينما ينجر . وقد تكون العلة قريبة ، وقد تكون بعيدة ، وقد تكون جزئية ، وقد تكون خاصة ، وقد تكون عامة .

٢ - الحركة : طبيعتها ، وسببها ، وازليتها

الطبيعة في نظر أرسطو مبدأ الحركة ، ولذلك كانت دراسة الحركة داخلية في العلم الطبيعي .

وللحركة لواحق ، فانها خاصة بالاجسام الطبيعية المتصلة ، والمتصل اما ان يكون متناهياً أو غير متناه ، وهي ممتنعة بغير مكان وخلاء وزمان . ولذلك وجب البحث في العلم الطبيعي عن جميع هذه اللواحق ، أي عن المكان والزمان والخلاء والمتناهي واللامتناهي .

ولنترك الآن الفحص عن هذه اللواحق ، ولتقتصر على البحث في طبيعة الحركة ، فما هي طبيعتها ؟

١ - الحركة بالجملة انتقال من القوة إلى الفعل ، فهي اذن وسط بين القوة المطلقة والفعل التام ، او قل إذا شئت أنها فعل ناقص يتجه إلى التمام . واتحاد الصورة بالمادة سبب الحركة والتغير ، فالصورة تحرك المادة ، والمادة تتحرك لتأخذ شكلاً من الأشكال ، ففي أسفل العالم هيولى خالصة تتحرك لتتحد بالصورة ، وينشأ عن اتحادها بالصورة المتعاقبة كائنات مختلفة : كالنبات فان صورته ارقى من صورة الجحاد ، والحيوان فان صورته ارقى من صورة النبات ، وهكذا دواليك ، حتى تصل إلى صورة الانسان المنتصف بالفكر . وقصارى القول ان كل ما هو مادي فهو متحرك ، والعلم الذي يبحث في الموجود المتحرك حركة محسوسة بالفعل أو بالقوة هو العلم الطبيعي .

وللحركة عدة أنواع لا يمكن تحديدها الا بالرجوع إلى معنى أعم منها ، وهو التغير

أو الصيرورة، وكل تغير فهو انتقال من طرف إلى ضده، وعلى ذلك فلا تغير من اللاوجود إلى اللاوجود اذ ليس بينهما تضاد ، بل التغير لا يكون الا من اللا وجود إلى الوجود ، أو من الوجود إلى اللاوجود ، أو من الوجود إلى الوجود .

فالتغير من اللاوجود الى الوجود ليس حركة وانما هو كون، لأن الحركة تقتضي وجود المتحرك قبلها ، والكلام هنا على كونه، أي على وجوده بعد لا وجوده. ثم ان للحركة وسطاً ولا وسط بين اللاوجود والوجود .

والتغير من الوجود إلى اللاوجود ليس حركة كذلك ، وانما هو فساد ، لأنه لا وسط بين الوجود واللاوجود ، ولأن الانتقال من الاول إلى الثاني لا يكون بالتدرج بل يكون فجأة .

فلم يبق اذن الا النوع الثالث وهو انتقال الشيء نفسه من وجود إلى وجود، أي من حال كانت له إلى حال لم تكن له .

وكل حركة فهي انما تكون في امر يقبل الزيادة والنقصان ، وليس شيء من الجواهر كذلك، واذن لا شيء من الحركة في الجوهر، واذا كان الجوهر يتغير فسبب ذلك انه عرضة للكون والفساد ، وكون الجواهر وفسادها ليس حركة وانما هو تغير .

والحركة لا تحدث الا في ثلاث مقولات ، وهي الكيفية، والكمية، والمكان ، فالحركة التي في الكيفيات تسمى « استحالة » ، والحركة التي في الكميات تسمى « نمو » او ذبولا او تخلصلا او تكاثفاً ، والحركة التي في المكان تسمى نقلة .

واما الزمان فان وجوده للجسم انما يكون بتوسط الحركة فكيف يتضمن الحركة ؟ ، وكذلك سائر المقولات : كالاضافة ، والوضع ، والملك ، والفعل ، والانفعال ، فهي لا يصح ان يوجد فيها حركة . وجملة القول ان الحركة هي انتقال الشيء من الوجود إلى الوجود على صورة تغير في الكيف او الكم او المكان .

٢ - وكل حركة في جسم فهي إما توجد لعلّة محرّكة، وهذه العلة المحركة هي التي يجب أن ينسب إليها التحريك، ولا يجوز أن يقال إن الجسم يحرك نفسه بتلك العلة المحركة. لأنه لو كان يحرك نفسه بها لصار محرّكاً ومتحرّكاً بحركة واحدة، وهذا محال.

ومعنى ذلك أن المادة لا تتحرك بنفسها بل تحتاج إلى مبدأ يحركها، وهذا المبدأ المحرك هو الله، وهو المحرك الأول، والعلة الغائية التي تجذب كل شيء إليها، فيتحرك على سبيل الشوق إلى علته، وإذا كان العالم قديماً فمرد ذلك إلى أن العلة الأولى التي تحركه قديمة وثابتة، وهي دائماً، وقدرتها على إحداث المعلول واحدة. فلو فرضنا زماناً لم يكن فيه حركة للزم عن ذلك أن لا يكون هناك حركة أبداً. ذلك لأن المحرك قديم، ولا يعقل أن يوجد دون وجود الحركة معه. لقد ظن (انكساغوروس) أن العقل قد حرك الأشياء، بعد أن ظل ساكناً زماناً لا نهاية له، وهذا قول باطل، لأنه لا يبين السبب الذي حمل العقل على تحريك الأشياء في وقت دون آخر، فضلاً عن أنه يضيف إلى العلة الأولى تغييراً. ولا يمكنك أن تقول أنه كان هناك ما يعوقه عن التحريك، وأنه كان غير قادر فقدر، أو غير مريد فأراد، أو غير عالم فعلم، فإن ذلك كله بوجب الاستحالة، أو بوجب أن يكون شيء آخر غيره هو الذي أخره عن التحريك، وظن (ابن دوقليس) أن العالم يمرّ بدور حركة يتبعه دور سكون يليه دور حركة، وهكذا إلى غير نهاية، وهذا أيضاً قول باطل لا يقوم على أساس ثابت، لأنه ما دام مبدأ الحركة واحداً وثابتاً فإن الحركة يجب أن تكون مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط.

وسواء أنظرت إلى الحركة من جهة المتحرك، أم من جهة المحرك، أم من جهة الزمان، فإنك لا تستطيع أن تقول أن لها بداية. أما من جهة المحرك، فإن جميع الحركات تنتهي إلى محرك أول غير متحرك، فإذا كان المحرك الأول سرمدياً كانت الحركات سرمدية. وأما من جهة المتحرك وهو الحامل للحركة، فإنه لا بدّ من أن يكون له محرك يحركه، ولا يمكن أن يكون كل محرك متحرّكاً، وأما من جهة الزمان وهو مقدار الحركة، فإنه إذا كانت الحركة أزلية وجب أن يكون الزمان أزلياً مثلها.

وإذا علمنا ان كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر إما مباشرة وإما بواسطة ، وجب في كلا الحالين ان ينتهي تسلسل الحركات إلى محرك أول يحرك الأشياء ولا يتحرك معها . ومعنى ذلك كله أن الحركة أزلية . لأن المحرك أزلي وأبدى . وهو العلة الأولى التي تحرك كل شيء ، وهو الموجود الدائم الثابت . وهو الله .

٣ - وهذا المحرك الاول، الذي لا يحركه شيء خارج عنه لا بحركة ذاتية ولا بحركة عرضية، إنما هو واحد لا أجزاء له، ولا أبعاد له ، لأنه ليس جسماً . وإنما هو علة غائية : ومعقول . ومعشوق .

فهو أولاً ليس بجسم لأن الجسم متناه ، وإنى للجسم المتناهي تحريك العالم حركة أزلية وأبدية لا حد ولا نهاية لها .

وهو ثانياً علة غائية بمعنى أن جميع الموجودات تتحرك من أجله ، لأنه الخبير بالذات ، وجميع السماوات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياته ، فتحاكيه بالتحرك حركة متصلة دائمة . وهي الحركة الدائرية المتصلة .

وهو ثالثاً معقول ، لأنه فعل محض . وفعله هو التعقل القائم بذاته . والتعقل بالذات إنما هو تعقل الأحسن بالذات ، أي تعقل الخير الأعلى . فهو اذن بذاته عقل وعاقل ومعقول ، يعقل ذاته ولا يعقل العالم ، لأنه اذا عقل العالم انحطت قيمة تعقله، فما بالك اذا كان هنالك في العالم أشياء ، يرى أن عدم معرفتها خير من معرفتها .

وهو رابعاً معشوق لذاته ، لأنه علة الخير والنظام . يحرك العقول من حيث هو موضوع شوقها وحبها . ويحرك السماء الأولى على أن لها نفساً ، ثم تنتقل حركتها إلى الأفلاك فيحرك بعضها بعضاً ، وهكذا يحرك الكل على سبيل الشوق لأنه علة غائية .

ومن الأدلة على وجود الله ان وجود الحسن يفرض وجود الاحسن . وان وجود الغائية في العالم يوجب أن تكون هنالك غاية ليس وراءها غاية ، وهي غاية الغايات ، وإذا كان في العالم حركة متصلة في المكان ، وهي الحركة الدائرية الأزلية . وجب أن

يكون هناك جوهر أزلي يحدث للحركة بالفعل لا على سبيل التماس بين المحرك والمتحرك بل على سبيل الشوق .

أما العالم فهو متناه لأنه جسم ، (والجسم يحده سطح بالضرورة) وهو واحد ، ومنظم وجميل ، وحسن ، وهو قديم بمادته ، وصورته ، وحركته ، وأنواع موجوداته وهو كروي الشكل ، لأن الدائرة أكمل الاشكال ، ولأنها الشكل الوحيد الذي يمكن معه لكل أن يتحرك حركة أزلية أبدية .

وقصارى القول أن عالم أرسطو عالم متناه ، وله محرك أول يحركه حركة أزلية وأبدية ، ولا يتحرك معه ، وهذا المحرك الاول عقل ، وعقل ، ومعقول ، يعقل ذاته ولا يعقل العالم ، وهو معشوق بذاته لأنه خير . وفي هذا العالم المتناهي نظام يتجلى في طبائع الأشياء وصورها ، وطبيعة الجسم مبدأ حركته ، والكون والفساد اللذان نشاهدهما في هذا العالم لا يعتريان الاجناس والانواع ، بل يعتريان الكائنات الجزئية ، وتفسير نظام الكون بماهيات الأشياء وطبائعها مختلف عن تفسيره بالحركات الآلية على النحو الذي ذهب اليه الماديون . وسنبين عند كلامنا على فلسفة ابن سينا كيف استطاع هذا الفيلسوف أن يفسر علاقة المحرك الاول بالعالم ، وكيف جعل لكل فلك من الأفلاك نفساً تحركه ، وعقلاً مفارقاً هو موضوع شوقه وحبه .

٣ - النفس الانسانية : معرفتها الحسية ، والعقلية

أ - تعريف النفس

ان نسبة النفس إلى الجسم الحي كنسبة الطبيعة او الصورة ، إلى الجسم غير الحي . واذا كانت الطبيعة مبدأ الحركة ، فإن النفس مبدأ الافعال الحيوية على اختلافها . هذا معنى قول أرسطو : النفس صورة الجسد .

واذا كان الانسان مؤلفاً من مادة هي بدنه ، وصورة هي نفسه ، وجب أن يكون العلم الذي يبحث في النفس جزءاً من العلم الطبيعي ، لأن هذا العلم يبحث في الوجود

المتحرك حركة محسوسة بالفعل أو بالقوة ، والمنهج الصالح للبحث في موضوعات هذا العلم هو منهج الاستقراء والقياس .

وللنفس عند أرسطو تعريفان : الاول قوله : «ان النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي » والثاني قوله : «ان النفس هي ما به نحيا ونحس وننتقل في المكان ونعقل » . وهذا التعريف الثاني أوضح من التعريف الأول ، لأنه يعرف النفس بالافعال الصادرة عنها ، أما التعريف الاول فهو مستخرج من آراء أرسطو في المبادئ الطبيعية ، وهو يتضمن اصطلاحات تحتاج إلى التفسير . فقوله (كمال أول) يعني أن النفس صورة الجسم الجوهرية ، وقوله (جسم طبيعي آلي) يعني أن الجسم مؤلف من آلات ، أي من أعضاء ذات وظائف متباينة ومتكاملة .

ب - علاقة النفس بالبدن

قلنا أن النفس صورة البدن ، فإذا كانت الصورة ملازمة للمادة في الوجود ، كان لا بد من أن يكون بين النفس والجسد علاقة وثيقة . فالانفعالات ، مثل الغضب والخوف والفرح والحزن والبغض والمحبة ، لا تصدر عن النفس وحدها ، بل تصدر عن المركب من النفس والجسد ، وكذلك الاحساس فهو فعل للنفس يتم بمشاركة أعضاء الجسم التي في البدن . أما العقل فهو كذلك مفتقر إلى إدراك حسي وتخيل ، وهذان لا يتمان إلا بمساعدة الجسم . ومعنى ذلك كله ان الانسان مركب من نفس وجسد ، والذي يتفعل ويحس ويتخيل إنما هو هذا المركب لا أحد جزئيه ، فليس هناك إذن جوهران مختلفان أحدهما مادي لا يعقل ، والآخر روحي لا يحس ، وإنما هنالك جزآن لجوهر واحد ، وهما متحدان كاتحاد الصورة بالمادة ، وإذا كانت صورة الجسم الطبيعي لا تفارق مادته في الوجود كان مصير النفس تابعا لمصير الجسم ، فلا توجد بالفعل مستقلة عنه ، وسنبين فيما بعد أن الذي يبقى من النفس بعد الموت إنما هو العقل الذي أطلق عليه أرسطو اسم العقل الفاعل .

ج - أقسام النفس

تنقسم النفس عند أرسطو إلى ثلاثة أقسام وهي النفس النامية ، والنفس الحاسة

والنفس الناطقة . ولهذه الأقسام ترتيب يدل على أن كل قسم منها يفرض وجود القسم الذي قبله . فالنفس الحاسة تفرض وجود النفس النامية ، والنفس الناطقة تفرض وجود النفس الحاسة . وإذا كانت النفس النامية موجودة في النبات دون الحس والعقل ، فإن النفس الحاسة موجودة في الحيوان ، والنفس الناطقة موجودة في الإنسان ، ولذلك أطلق ابن سينا على النفس النامية أسم النفس النباتية ، وعلى النفس الحاسة إسم النفس الحيوانية ، وعلى النفس الناطقة إسم النفس الانسانية .

وفيما يلي وصف لوظائف كل من هذه النفوس الثلاث .

د - النفس النامية .

للنفس النامية ثلاث قوى، وهي القوة الغذائية ، والقوة المنمية ، والقوة المولدة . أما القوة الغذائية فهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه . فالغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المتغذي، وهو شبيه بالمتغذي بالقوة ، مباين له بالفعل ، ولذلك نرى الحي يتخار مواد معينة فيمثلها أو يفرز ما لا يلائمه منها . وأما القوة المنمية فهي قوة تزيد في حجم الجسم بما يقبله من الغذاء لا في جهة واحدة كالجماد بل في جميع جهاته على السواء ، وليس النمو ناشئاً عن فعل العناصر الداخلة في تركيب الجسم ، وإنما هو ناشيء عن فعل النفس . وأما القوة المولدة فهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً شبيهاً به بالقوة ، فتخلقه وتسويه حتى يصير شبيهاً به بالفعل . فالتوليد يحفظ النوع ، كما أن الغذاء يحفظ الفرد . والتوليد مشاركة في الدوام والالوهية ، وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات . وغاية أفعالها الطبيعية .

هـ - النفس الحاسة

النفس الحاسة هي القوة التي بها يتم إدراك المحسوسات ، والاحساس تمثيل كالاغذاء ، والفرق بينهما أن المتغذي يتمثل الغذاء بمادته ويحيله إلى طبيعته، على حين أن الحاس لا يلتقط إلا صورة المحسوس .

أ- والمحسوس ثلاثة أنواع : أحدها المحسوس الخاص بكل حاسة على

وحدة ، والثاني المحسوس المشترك بين الحواس جميعاً ، والثالث المحسوس بالعرض .

أما المحسوس الخاص، فهو المحسوس التابع لحاسة معينة، ولا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ، فاللون محسوس البصر ، والصوت محسوس السمع ، والطعم محسوس الذوق ، الخ . وليس في هذا النوع من المحسوسات مجال للخطأ، لأن الحاسة، اذا كانت سليمة، لم تخطئ في موضوع محسوسها. أي في اللون، أو الصوت مثلاً، بل أخطأت في ماهية الشيء الملون، أو الصائت أو أخطأت في مكانه

وأما المحسوسات المشتركة فهي الحركة، والسكون، والعدد، والشكل، والمقدار، وهي أمور تدركها الحواس جميعاً بالحركة، كادراك المقدار أو العدد بحركة العين أو اليد .

وأما المحسوس بالعرض فهو مثل قولنا: ان هذا الابيض اللون هو ابن فلان، فقولنا: (ابن فلان) محسوس بالعرض، لأن اتصافه بالابيض اتصاف عرضي ، ولأن الحس لا يتفعل به من حيث هو كذلك .

ولهذا التمييز بين أنواع المحسوسات خطورة كبرى بالنسبة إلى أخطاء الحواس ، فان هذه الأخطاء ترجع إلى خطأ في التأويل ، ويمكننا أن نصحيحها بالتجربة السابقة ، أو بالتجربة الحاضرة ، أو بالعقل والبرهان .

٢٠ - أما الحواس فهي ظاهرة وباطنة :

فالحواس الظاهرة هي البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس ، وقد رتبناها على هذا النحو بحسب أثرها في الإدراك ، أما ترتيبها بحسب أثرها في حفظ حياة الحيوان فهو على عكس ذلك ،

فاللمس أول الحواس لأنه ضروري لحياة الحيوان ، به يدرك
النافع والضار واللاذ والمؤلم ، وهو أساس التزوج ، واليه ترجع حاسة الطعام
والشراب ، لأنه حاسة الحار والبارد ، والرطب واليابس . أما
سائر الحواس فلا تفيد الوجود ، بل تفيد كمال الوجود . أضف
إلى ذلك أن اللمس منبث في الجسم كله ، وجميع الحواس مركبة
عليه ، ويليه الذوق ، ثم الشم ، ثم السمع ، والبصر .

والحواس الباطنة هي الحس المشترك ، والمخيلة ، والذاكرة .
أما الحس المشترك فله ثلاث وظائف : الأولى ادراك المحسوسات
المشتركة والمحسوسات بالعرض ، والثانية إدراك الادراك اي الشعور ،
والثالثة التمييز بين المحسوسات في كل حس باعتباره جنساً (كالتمييز
بين الأبيض والأخضر في جنس اللون) ، أو بين موضوعات الحواس
المختلفة (كالتمييز بين الأبيض والمالح) ، فان هذا التمييز
لا يصدر عن الحواس نفسها ، لأن لكل منها موضوعاً معيناً ، بل
يصدر عن قوة واحدة تجتمع عندها جميع الصور المنطبعة في
الحواس الخمس .

وأما المخيلة فهي قوة باطنة تستعيد الأثر الذي تركه الاحساس في
النفس ، وتذكره بعد غيبة موضوعه . والفرق بين الاحساس والتخيل
ان الاحساس متعلق بالشيء ، على حين ان التخيل مستقل عنه —
وأن الاحساس صورة مطابقة للشيء ، على حين أن التخيل قد
يكون اختراعاً وتأليفاً — وأن الاحساس مفروض علينا من الخارج ، على
حين أن التخيل تابع للارادة في موضوعه وزمانه . وجملة القول
أن التخيل احساس ضعيف ، ولكن تأثيره في الاحلام ، والامراض ،
والانفعالات قد يكون معادلاً لتأثير الاحساس ، أو أشد منه .

وأما الذاكرة فهي قوة باطنة تستعيد صور الأشياء التي سبق
ادراكها في الماضي ، وهي مبنية على المخيلة لأن الذكر ممتنع

من غير تخيل . والفرق بين المخيلة والذاكرة أن المخيلة تقتصر على ادراك الصورة، على حين أن الذاكرة تدرك هذه الصورة وتعلم أنها صورة شيء تم ادراكه في الماضي . وقد تؤدي الذاكرة وظيفتها عفوياً فيسمى فعلها ذكراً ، وقد تؤدي وظيفتها ارادياً فيسمى فعلها تدكراً ، فالذكر مشترك بين الانسان والحيوان ، أما التذكر فهو خاص بالانسان، لأنه يستلزم التفكير، ويستعين بالارادة .

و - النفس الناطقة

النفس الناطقة هي العقل الذي به يتميز الانسان عن الحيوان ، وهي غير قوة الحس، وغير القوة المخيلة، لأن الحس لا يدرك الا الصور الجزئية ، ولأن المخيلة تابعة للارادة ، أما العقل فهو القدرة على ادراك الصور الكلية والماهيات المجردة ادراكاً مباشراً . ان لكل شيء محسوس في نظر آرسطو مادة تميزه عن غيره من الأفراد، وصورة توحد بينه وبين جميع أفراد النوع . والمادة والصورة متحدتان: أما المادة فهي القوة التي تتجه نحو الفعل ، وأما الصورة فهي الفعل الذي تتحقق فيه القوة، فلا وجود اذن لاحدهما دون الأخرى. الا أن العقل يستطيع أن يدرك الصورة مجردة عن المادة، فينتزعها من الموجودات الحسية ، ويؤلف منها المعنى الكلي، ولا وجود لهذه الصورة المجردة، ولا لهذا المعنى الكلي، الا في العقل .

وكما يستطيع العقل أن يدرك الماهيات مباشرة فكذلك يستطيع أن يدرك الجزئيات التي تتحقق فيها الماهيات، مثال ذلك أنه يدرك ماهية الماء، ويدرك ان هذا الشيء المدرك بالحس ماء . فاذا نظرت اليه من جهة ما هو مدرك للماهيات سمي عقلاً نظرياً، واذا نظرت اليه من جهة ما هو مدرك للجزئيات، حاكم عليها بالخير أو بالشر، سمي عقلاً عملياً .

والمعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة، ولذلك كان الاحساس ضرورياً للفهم والتعلم ، فاذا حرم الانسان حاسة من الحواس حرم معها جميع المعارف المتعلقة بها ،

وكذلك التخيل فهو يقدم للعقل مادة التحقل . قال أرسطو : الاحساس ليس علماً ، لأنه لا يدرك الا الفرد ، ولأن العلم لا يشتمل الاً على ما هو كلي وعام . ولكن الاحساس نقطة الابتداء الضرورية للعلم ، ومن كان فاقده الاحساس لم يتعلم شيئاً . والنفس لا تفكر أبداً بغير صور ، ومع ذلك ، فان وجدت الصور المعقولة داخل الصور المحسوسة ، فان وجودها فيها انما هو وجود بالقوة ، ولا نستطيع ان ننقل هذه الممكنات من القوة إلى الفعل ، ولا أن ندرك الماهيات العقلية بالحدس الا بتأثير قوة أعلى منها ، وهي العقل الفاعل ، وبعبارة أخرى إن العقل المنفعل يهيء لنا مادة المعرفة ، أما العقل الفاعل فيصوغ لنا صورتها . أضف إلى ذلك أن المعرفة لا يمكن أن تكون استدلالية كلها ، لأننا لا نستطيع أن نبرهن على كل شيء ، فكل برهان يستند إذن إلى أوليات لا يمكن البرهان عليها ، ولا تحتاج إلى برهان . والملكة التي بها ندرك هذه المبادئ هي العقل الفاعل ، وهي وحدها تصل إلينا من الخارج ، وهي وحدها إلهية .

فهناك إذن في نظر أرسطو عقلان : عقل منفعل ، وعقل فاعل ، والدليل على ذلك قوله : يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة والعلة الفاعلة التي تحدث الصورة في المادة . فالعقل المماثل للمادة هو العقل المنفعل ، والعقل المماثل للعلة الفاعلة هو العقل الفاعل ، ونسبة هذا العقل الفاعل إلى العقل المنفعل كنسبة الضوء إلى الألوان ، يحولها من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل . وهذا العقل الفاعل هو العقل المفارق ، وهو غير منفعل ، وغير ممتزج بمادة ، لأن ماهيته هي الفعل . والفاعل أشرف من المنفعل ، كما ان المبدأ الذي يحدث المعقولات أشرف من المادة .

لقد زعم الاسكندر الافروديسي أحد شراح أرسطو أن هذا العقل الفاعل المفارق للمادة هو الله ، وزعم ابن سينا انه مفارق للانسان ، وهو عنده العقل العاشر المحيط بعالم الكون والفساد ، واختلاف الشراح في تفسير ماهية هذا العقل يرجع إلى ما في أقوال أرسطو من غموض ، ولعلنا نستطيع أن نزيل هذا الغموض بتلخيص نظرية أرسطو في العقل على النحو الذي فعله (أتيان جيلسون) ، فقد جاء في تلخيصه ما يلي :

١ - ان في كل كائن طبيعي أو صناعي مادة وصورة، فالمادة هي الكائن بالقوة، والصورة هي التي تنقل هذا الكائن من القوة إلى الفعل فتحدث فيه كل ما يتصف به جنسه . فمن الضروري اذن أن يكون في النفس أيضاً عقل بالقوة قابل، لأن يصبح كل شيء، وعقل فاعل، قادر على أن يحدث كل شيء .

٢ - ووظيفة هذا العقل الفاعل نقل المعقولات من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل ، فهو اذن كالنضياء بالنسبة إلى رؤية الأشياء، فإنها عندما تكون في الظلام تكون مرثيات بالقوة، حتى اذا انتقلت من الظلام إلى النور أصبحت مرثيات بالفعل .

٣ - وهذا العقل الفاعل عقل مفارق غير قابل للانفعال ، لأنه في جوهره فعل لا يدخله تركيب ، وهو أزلي لا يلحقه الفناء .

٤ - أما العقل المنفعل ، وهو مجموع المعقولات الحاصلة للنفس، فهو قابل للفساد ولا يستطيع أن يؤدي وظيفته الا بتأثير العقل الفاعل .

ومعنى ذلك كله أن العقل الفاعل يؤثر في العقل المنفعل ، فيحدث فيه المعقولات المجردة عن لواحق المادة ، ويجعل ما كان معقولاً بالقوة معقولاً بالفعل . فنسبة العقل الفاعل إلى المعقولات كنسبة النور إلى المرثيات، وإذا فارق هذا العقل كدورة المادة عاد إلى طبيعته التي افقده اتصاله بالحدس شيئاً من تقاوتها وصفاتها .

فالعقل الفاعل وحده خالد، أما العقل المنفعل فهو فاسد يعثر به الفناء ، وسبب ذلك أن العقل المنفعل عقل هيولاني، وجميع قواه، من إدراك حسي، وتخيل، وتذكر، إنما هي قوى غير مجردة عن اللواحق الحسية، وغير مبرأة من علاقت المادة من كل وجه . فهو إذن عقل غير مفارق ، أما العقل المفارق فهو العقل الفاعل ، لأنه متجرد بذاته عن المادة، فإذا فارق المادة فقد قوة الحس، وقوة التخيل، وقوة التذكر ، وعاد إلى ما هو عليه بحسب ذاته وطبيعته ، ومع أن بعض نصوص أرسطو تثبت بقاء العقل على الاطلاق، منفعلاً كان أو فاعلاً، الا أن القول بخلود العقل الفاعل

وحده أقرب في نظرنا إلى روح مذهبه. والدليل على ذلك قوله: وهو (أي العقل الفاعل) وحده خالد، وقابل للمفارقة، وقوله: أن هذا العقل يصل إلينا وهو حاصل على وجود ذاتي غير فاسد.

ولسنا نستطيع أن نقول أن النفس الناطقة مخلوقة، فإن أرسطو لم يعرف فكرة الخلق، ولا أن نقول بالتناسخ، لأن أرسطو جعل للعلل الفاعلة فقط وجوداً سابقاً على معلولاتها، أما العلل الصورية فقد جعلها مساوية لمعلولاتها في الوجود. وغاية ما يمكن النظر فيه هو بقاء الصورة بعد انحلال الجسم المركب، لا تقدمها عليه.

ولكن من أين يأتي العقل؟ ذلك ما سنتكلم عليه عند شرح آراء فلاسفة العرب، أما أرسطو فإنه لا يجيب عن هذا السؤال بوضوح تام.

ز — الحياة العقلية

تختلف النفس الانسانية، عن النفس الحيوانية بقدرتها على ادراك الصور المشتركة بين الأشياء المتجانسة، وعلى ادراك الحقائق الكلية المحيطة بالظواهر الطبيعية المتغيرة.

ان لكل عضو من أعضاء الجسد وظيفة تخصه، فوظيفة العين البصر، ووظيفة الاذن السمع، اما الانسان يحملته فان له وظيفة خاصة به، وهي ادراك الكليات.

لا شك ان الانسان ذو حياة نباتية وحياة حاسة كغيره من الحيوانات، ولكنه ليس انساناً بحياته النباتية وحياته الحيوانية، وإنما هو انسان بنفسه الناطقة التي يتميز بها عن غيره من الكائنات. ومعنى ذلك أن طبيعته توجب عليه أن يعيش عيشة عقلية توصله إلى الخير والسعادة.

ولكن كيف يستطيع الانسان أن يصل إلى السعادة؟ للإجابة عن هذا السؤال نقول: ان وصول الانسان إلى السعادة رهن بسلوكه سلوكاً متفقاً مع شروط الحياة الخاصة بطبيعته، وهي أنه ذو نفس ناطقة تفكر في الوجود، وتعقل ذاتها، ومتى فكرت النفس في شروط حياتها آثرت الاعتدال على الافراط والتفريط، لأن كل فضيلة حد وسط بين حدين متقابلين، فالكرم وسط بين البخل والتبذير، والشجاعة وسط بين التهور والجبن، ومن ثم فإن العاقل يتجنب هذين الطرفين ويلتزم الاعتدال بينهما.

والفضائل خلقية وعقلية، فاذا أردنا أن نعلم ما هي السعادة، وجب علينا أن ننظر في الفضائل العقلية، كما نظرنا في الفضائل الخلقية، وإن فحص عن أحسن الفضائل فنقول : العقل عقلاّن، نظري، وعملي، أما العقل النظري فموضوعه الكلي الضروري، وأما العقل العملي فموضوعه الوسائل الجزئية اللازمة لارضاء الشهوة المستقيمة. ويشترك العقلاّن في أنهما يطلبان الحقيقة، لكن النظري يطلب الحقيقة الدائمة، والعملي يطلب الحقيقة في موقف ما. ويختلف العقلاّن في منهج البحث، فإن النظري يهبط من المبادئ إلى النتائج، أما العملي فيترقى من آخر نتيجة إلى أعلى مبدل، أي أن آخر طرف يهبط إليه النظري هو أول وسيلة يتركها العملي، والطريقان طريق واحد، وإن اختلفا في الاتجاه.

والفضائل العقلية هي العلم، والفن، والحكمة العملية، والفهم والحكمة النظرية، فأما العلم فهو معرفة الكلي الضروري، وأما الفن فهو الملكة التي تؤهلنا لصنع أشياء مطابقة لقواعد الحكمة، وأما الحكمة العملية فهي العلم السياسي، وهي تشمل أيضاً حياة الفرد، لأن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة في دولة فاسدة، فالحكمة العملية تتضمن للفضيلة، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية، لأن الفضيلة ليست عملاً بالطبع وإنما هي عمل بالخير لأنه خير، أي فعله مع معرفته ومعرفة أصوله ونتائجه، ولذلك كان الفاعل الذي يفعل الخير بناء على إشارة رجل آخر أقل قيمة من الذي يفعل الخير بناء على حكمته الخاصة. وغاية الحكمة العملية قيادة الانسان نحو خيره الأعظم. فأعلى درجات السعادة هي الاتصاف بالحكمة، وخير الانسان إنما هو بمزاولة الحياة العقلية على أكمل حال كل أيام حياته. ومن توهم أن المثابرة على العمل غير ضرورية لبلوغ الكمال كان كالمريض الذي يريد الشفاء ولا يثابر على تناول العلاج. إن خطأً واحداً لا يبشر بالربيع، وكذلك سعادة يوم واحد لا تدل على السعادة الكاملة الثابتة.

ولسنا نريد الآن أن نتكلم على أنواع الفضائل، ولا على الأخلاق والسياسة، فإن البحث في هذه المسائل خارج عن نطاق بحثنا، وما أشرنا إلى الفضائل العقلية في هذا الفصل إلا لتبين وظيفة العقل في توجيه الارادة إلى اختيار الاحسن والافضل. وأشرف

الفضائل في نظر أرسطو فضيلة العقل النظري ، لأنه أشرف جزء فينا ، وهو اساس الحكمة النظرية وموضوعه اشرف الموضوعات

٥ - خاتمة البحث

يقول أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة : « من العدل أن نعترف أن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، وأنها لا تنال إلا تدريجياً بالتعاون الجهود ، بحيث إن إنتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد لا يذكر ، ولكن مجموع جهودهم يؤتي نتائج خصبة . وليس من العدل أن تقتصر على مدح المفكرين الذين نشاطهم آراءهم فقط ، ولكن من العدل كذلك أن نمدح الذين لم يعرضوا علينا الا تفسيرات سطحية ، لأنهم هم أيضاً شاركوا في إقامة صرح العلم وساعدوا على تنمية قوتنا الفكرية » (١) وحقيق بنا في نهاية هذا الفصل أن نحكم على أرسطو بما حكم به هو على غيره ، فهو الفيلسوف الحق الذي سيطر على الفكر البشري مدة طويلة من الدهر . قال هيجل : « اذا ما عدنا امرؤاً مهذباً للبشرية فذاك بلا مرأه انما هو أرسطو . . فان ذهنه الثاقب قد نفذ الى كل ارجاء الوجدان الانساني ، ولبت مدة أجيال طوال عماداً أوحده لازدهار الفكر » . « وكل من عانى التفكير يعلم مقدار صعوبة الجهد والتعريف والبلوغ إلى الحقيقة . وقد أعطانا أرسطو حدوداً وتعاريف لا تحصى في جميع فروع المعرفة . وهدانا إلى حقائق لا تقدر . صنف العلوم واشتغل بها علماء علماء ، فكان المعلم الأول في كل علم منها ، وخلف لنا كتباً كانت ولا تزال أصولاً لا غنى عنها » (٢) . وسنبين لكم عند البحث في فلسفة المشاهير من العرب انهم قد سلكوا طريقة أرسطاطاليس في معظم ما ذهب إليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين .

(١) ما بعد الطبيعة ٢م ، ف ١

(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٧٣

٦ - مختارات من آثار أرسطو

قال أرسطو :

١ - « ربّما يكون ملائماً أن ندرس الخير في معناه العام ، فنذكر إذن المعنى المضبوط الذي يفهم من هذه الكلمة . ومع ذلك فاني لا أخفي أن بحثاً من هذا القبيل يمكن أن يكون بالنسبة لنا من الحرج بموضع ما دام ان مذهب «المثل» قد وضعه أشخاص أعزاء علينا . ولكن لا شك في أنه سيعلم وسيرى كواجب حقيقي من جانبنا أننا لصالح الحق ننتقد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصاً ما دمت أدعي أنني فيلسوف . وعلى هذا فينبى الصداقة، وبين الحق ، اللذين هما كلاهما عزيز على أنفسنا ، نرى فرضاً علينا أن نؤثر الحق .

٢ - إن الذين أدخلوا هذا الرأي لم يفعلوا ولم يقبلوا « مثلاً » للأشياء التي كانوا يميزون فيها رتبة للسابقة واللاحقة . نقول الماعاً : « ان هذا هو الذي كان بمنعهم من أن يفترضوا « مثلاً » للأعداد . فالخير مقول على السواء في مقولة الجوهر ، وفي مقولة الكيف ، وفي مقولة الاضافة . ولكن ما هو في ذاته ، أعني الجوهر ، هو بطبيعة نفسه سابق على الاضافة ما دام ان الاضافة هي زيادة وعرض للكائن . ويظهر انه لا يمكن أن يقرر بين جميع هذه الخيرات مثال مشترك .

٣ - نضيف إلى هذا أن الخير يمكن أن يظهر بصور مختلفة بمقدار صور الكائن نفسه ، حيثند الخير في مقولة «الجوهر» إنما هو الله والعقل ، وفي مقولة «الكيف» إنما هو الفضائل ، وفي مقولة «الكم» هو القياس ، وفي مقولة «الاضافة» هو النافع ، وفي مقولة «التي» هو الفرصة ، وفي مقولة «الآين» هو الوضع المنتظم ، والأمر كذلك بالنسبة لبقية المقولات . حيثند بالبداية الخير ليس ضرباً من العام المشترك لجميعها ، انه ليس واحداً ، لأنه ان يكنه فانه لا يوجد في كل المقولات بل يكون في واحد فقط .

٤ - وفوق ذلك أيضاً فإنه ما دام انه لا يوجد الا علم واحد للأشياء التي تندرج تحت مثال واحد ، يلزم على ذلك ان لا يوجد إلا علم واحد لجميع الخيرات مهما كانت . ولكن الأمر بعيد عن ذلك ، فإنه يوجد عدة علوم حتى بالنسبة لخيرات مقولة واحدة . حيث علم الفرصة هو في الحرب علم الحركات العسكرية ، وفي المرض هو علم الطب ، وعلم المقياس هو أيضاً علم الطب فيما يختص بالاغذية ، وهو علم الجعاز فيما يختص بالتمريعات .

٥ - قد يمكن أن يسأل أيضاً عما هو الشيء في ذاته ، وماذا يعنى بتطبيق هذا التعبير « في ذاته » على كل شيء . بالنسبة للإنسان في ذاته وبالنسبة إلى الإنسان ، الحلد هو حد واحد بعينه ، وهو حد الإنسان من جهة كونه انساناً ، فلا يوجد من جهة ولا من أخرى أي فرق . واذا كان الأمر كذلك في هذه الحالة لا يمكن أن يوجد كذلك فرق بين الخير في ذاته والخير من جهة أنهما كلاهما خير .

٦ - كذلك لا يمكن أن يقال أيضاً : ان الخير في ذاته هو أكثر خيراً من كل خير آخر لانه يكون أبدياً ، ما دام في جنس آخر ان يياضاً يبقى سنين طوالاً لا يكون من أجل ذلك أشد يياضاً من يياض لا يبقى إلا يوماً واحداً .

٧ - ان مذهب الفيثاغوريين في طبيعة الخير يظهر لي أكثر قبولاً ، اذ يضعون الوحدة في السلسلة المرتبة التي فيها يضعون الخير أيضاً . وهذا الرأي قد اتبعه فيه (سيفسزيف) أيضاً .

٨ - لكن لنترك مناقشة هذه النقطة الاخيرة التي ستجد موضعها في محل آخر . يظهر أنه يمكن أن يعترض على هذا التنفيذ الذي قدمناه آنفاً فيقال : ان المثل التي عملنا إلى دحضها لا تنطبق على الخيرات من كل نوع ، وإنما لا تختص إلا بنوع واحد من الخيرات ، وهي تلك التي تبتغي وتحب وحدها ، في حين أن الأشياء التي تنتج هذه الخيرات ، أو التي تساعد على حفظها بأي وجه كان ، أو ترصد ما هو ضدها وتبيده ، لا تسمى خيرات الا بسبب تلك ومن وجهة نظر أخرى .

٩- حيثئذ هذا التعبير بالخيرات يمكن بالبديهي ان يؤخذ على معنى مزدوج فمن جهة الخيرات التي هي خيرات بنواتها ، ثم الخيرات الأخرى التي ليست كذلك الا بفضل الأولى . ومن ثم يمكننا أن نقصّل ونميز الخيرات في ذاتها عن الخيرات التي تصلح لمجرد تحصيل تلك . ونبحث ما اذا كانت الخيرات في ذاتها على هذا الفهم هي حقيقة بيّنة ومندرجة تحت مثال واحد .

١٠- ولكن بديا ما هي بالضبط الخيرات التي يجب الاعتراف بأنها خيرات في ذاتها ؟ هل هي الخيرات التي تبتغى أيضاً ولو كانت منزلة مثل فكر ورأي ، أم هل هي أيضاً اللذات الفلانية أو التشاريف الفلانية على الخصوص . وهي تلك الأشياء التي يمكن أن تبتغى أيضاً لأجل شيء ما آخر سواها ، ولكنها مع ذلك يمكن أن تعتبر خيرات في ذاتها ، أم هل لا ينبغي ان يعترف مطلقاً بخير الا للمثال وللمثال وحده . وحيثئذ يصير المثال عبثاً وغير مفيد البتة .

١١- ولكن إذا كانت الأشياء التي جئنا على تعدادها هي أيضاً خيرات في ذاتها يلزم أن يكون حد الخير بصراحة في كل هذه الاحوال المختلفة هو بعينه كحد البياض الذي هو واحد بعينه بالنسبة للثلج والاسفيداج . واذن بالنسبة إلى التشاريف والفكرة واللذات تكون الحدود اذياراً مختلفة جد الاختلاف من جهة أن كل هذه الأشياء هي خيرات . نستنتج اذن ان الخير ليس شيئاً من المشترك الذي يمكن درجه تحت مثال واحد لا غير .

١٢- ولكن كيف نسمي هذه الأشياء كلها خيرات . إنها ليست على الحقيقة من هذه المصنفة أسماؤها (المشتركة) وهذه المبهمة التي تخلفها المصادقة . فهل هي مندرجة تحت تسمية واحدة ، لأنها صادرة جميعها من مصدر واحد ، أو لأنها ترمي جميعها إلى غرض واحد ؟ أم هل لا يكون ذلك بالأولى لمجرد مشابهة ؟ حيثئذ مثلاً النظر في الجسم له مشابهة بالفهم في النفس ، ومثل الشيء الفلاني الآخر له مشابهة بالشيء الفلاني الآخر .

١٣- ولكن ربما يلزم الآن ترك كل هذه المسائل إلى ناحية . فان معالجتها بالضبط

المرغوب تتعلق على الاخص بجزء آخر من الفلسفة . وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للمثال . لانه اذا كان الخير الذي يستند إلى أشياء بهذه الكثرة ويجعل عاماً لها جميعاً هو واحد كما يدعى ، او اذا كان شيئاً منفصلاً موجوداً بذاته فإن من الواضح تماماً من ثم أنه لا يمكن أن يحوزه الانسان ولا أن يتعاطاه ، واذن فالذي نبهت عنه الآن هو على التحقيق خير من هذا النوع الأخير يستطيع الانسان أن يصل اليه .

١٤ - ولكن يمكن أن يرى من المنفعة الكبرى أن يعرف الخير في علاقته مع الخيرات التي يستطيع الانسان تحصيلها وتعاطيها ، لأننا والخير معروف على هذا النحو وصالح لأن يكون لنا ضرباً من النموذج نستطيع على وجه أحسن أن نكتشف الخيرات الخصوصية التي ثلاثنا ، وربما نصل إلى تحقيقها لأنفسنا بسهولة متى ثورنا في هذه النقطة .

١٥ - ومع اعترافي بأن هذا الرأي على شيء من الوجاهة عظيم يجب علي مع ذلك أن أقول : انه يظهر انه على خلاف مع الامثلة التي تقدمها لنا العلوم من كل صنف . ولو أنها كلها ترمي إلى خير نطلبه ، ولو أنها تميل إلى سد حاجتنا فانها مع ذلك تهمل دراسة الخير في ذاته ، وليس من الممكن افتراض أن جميع أرباب الخبرة والفنيين ينكرون مساعداً قوياً كهذا ولا يبحثون عنه البتة .

١٦ - وليس أسهل من أن يرى ماذا ينفع الحائلك والبناء في فئهما الخاص معرفة الخير في ذاته ، ولا كيف يصير المرء أحسن طبيب ، أو أحسن قائد للجيش بأن يتأمل في مثال الخير . فليس من وجهة النظر هذه أن الطبيب يقتل عادة الصحة فانه لا يقتل إلا صحة الانسان ، أو بعبارة أحسن أنه يقتل على الخصوص صحة شخص بعينه ، لانه لا يطبق الطب الا على حالات خاصة . ولكن أكرر أننا لا نذهب إلى أبعد من ذلك في هذا الموضوع .

(علم الاخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة أحمد لطفي السيد

ص ١٨١ - ١٨٨)

المقدمة

لا يسع الباحث في تاريخ الفلسفة العربية إلا أن ينبّه إلى ظاهرة هامة من ظواهر الاتصال الثقافي ، وهي ترجمة الكتب الفلسفية في الماضي من اليونانية إلى السريانية ، ومن السريانية واليونانية إلى العربية ، ومن العربية إلى اللاتينية .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في جوانب هذه الظاهرة ، ولكننا نريد أن نقول فيها قولاً واحداً ، وهو ان الفلسفة العربية لم تنشأ عن مجرد الكشف عن الكتب الفلسفية القديمة ، ولا عن مجرد الاتصال المباشر بين العرب واليونان ، بل نشأت عن عدة مصادر ، وتكاملت بالتدريج بعد استقرار الدولة العربية ، واتساع سلطانها ، واستحكام اسباب الحضارة فيها . والدليل على ذلك ان الترجمة لم تكن مقصورة على النقل من اليونانية وحدها ، بل شملت التراث الثقافي الضخم الذي تلقاه العرب من عدة لغات كالسريانية ، والفارسية ، والعبرانية ، والهندية ، والقبطية ، والنبطية ، واللاتينية .

وإذا علمنا ان الثقافة اليونانية انتقلت إلى الشرق بفعل فتوحات الاسكندر ، وان هذه الفتوحات قد أدّت إلى تأسيس مدرسة الاسكندرية ومدرسة انطاكية اللتين نقل منهما السريان ثقافة اليونان إلى مدارس نصيبين ، والرها ، وحرّان ، وجنديسابور ، وان مدرسة حرّان كانت الملجأ الوحيد للوثنية اليونانية ، والمعقل الحصين للصباغة والديانات البابلية ، والفلسفة الافلاطونية الحديثة ، علمنا ان الاتصال بين الشرق والثقافة اليونانية لم يتم دفعة واحدة ، بل تم على مراحل متعاقبة . ففي هذه المدارس التي كانت مركزاً للفلسفة الافلاطونية الحديثة بدأ السريان بنقل الآثار اليونانية إلى اللغة السريانية قبل نقلها إلى اللغة العربية ، فلما فتح العرب بلاد الروم وفارس ، وأخذوا من الحضارة بحظ وافر ، تشوفوا إلى الاطلاع على العلوم الحكمية بما سمعوه من الاساقفة والقساوسة المعاهدين لهم ، وبما سمعت اليه عقولهم من طلب العلوم

والصنائع والتفنن فيها، فاستعانوا بالنساطرة واليعاقبة، وبعلماء مدوسة حرّان، على نقل الكتب الفلسفية من اليونانية أو السريانية إلى العربية . واستمرّ هذا النقل زهاء ثلاثة قرون، من اوائل القرن الثاني حتى أواخر القرن الرابع للهجرة . وهذا كله يدل على ان حركة النقل لم تكن حركة بسيطة، بل كانت حركة واسعة، شملت نقل جميع العلوم العقلية وفروعها من عدة لغات ، وجندت عدداً كبيراً من علماء المسلمين وغير المسلمين المنتسبين إلى أجناس بشرية مختلفة .

ابتدأ نقل الكتب اليونانية إلى اللغة العربية في اوائل القرن السابع للميلاد، ولكنه لم ينشط إلاّ في أواخر القرن الثامن ، ولم يبلغ ذروته إلا في القرن التاسع . واول نقل كان في الاسلام تمّ بفضل خالد بن يزيد بن معاوية الملقب بحكيم آل مروان . فقد ذكر ابن النديم في كتاب الفهرست ان هذا الأمير الأموي كان مولعاً بالعلوم ، فأمر، وهو في مصر، باحضار جماعة من فلاسفة اليونان المتفصّحين بالعربية، وطلب منهم نقل كتب الكيمياء من اللسان اليوناني والقبطي إلى اللسان العربي . وكما أمر خالد بن يزيد بنقل بعض كتب الكيمياء وغيرها فكذلك أجاز عمر بن العزيز نقل بعض كتب الطب، ولكن هذه الترجمات التي تمت في عهد بني أمية لم تكن سوى مقدمات لحركة النقل الكبيرة التي انتشرت بعد ذلك في الدولة العباسية .

فقد ذكر المؤرخون ان ابا جعفر المنصور طلب من ملك الروم ان يرسل اليه بكتب التعاليم مترجمة ، فبعث اليه بكتاب (اقليدس) وبعض كتب الطبيعيات، فقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها ، وازدادوا حرصاً على الظفر بما بقي منها، وذكروا أيضاً ان العرب نقلوا في هذا العهد بعض الكتب الفلسفية من اللغة الفهلوية وذلك ان ابن المقفع الذي اشتهر بترجمة كتاب « كلیلة ودمنة » نقل من الفارسية إلى العربية بعض كتب ارسطوطاليس، وهي، كتاب (قاطيغورياس)، وكتاب (باري أرمنياس) ، وكتاب (انو لوطيقا)، وكتاب المدخل المعروف بإيساغوجي لفرفور يوس الصوري، وعبر عما نقله بلغة سهلة قريبة المأخذ. ومن الكتب التي تم نقلها في عهد

المنصور أيضاً كتاب (السند هند) للفلكي الهندي (برهمبكت) الذي استخرج منه محمد بن ابراهيم الفزاري حساب حركات الكواكب ، وعمل منه زيجاً مشهوراً .

أما في عهد هارون الرشيد فلم ينقل إلى العربية إلا القليل من الكتب كـ بعض الكتب الطبية التي نقلها يوحنا بن ماسويه ، وبعض الكتب المنطقية التي أحضرها هذا العالم من بلاد الروم وتولى حذف الترجمة ونقلها بين يديه .

وأما في عهد المأمون فقد نشطت حركة الترجمة نشاطاً كبيراً ، وشملت كتب الرياضيات ، والطبيعية ، والمنطق ، والالهيات ، والأخلاق . وسبب ذلك أنه كان لهذا الخليفة كما يقول ابن خلدون رغبة شديدة في العلم ، فأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي ، وبعث المترجمين لذلك ، فأوعى منه واستوعب ، وعكف عليها النظار من أهل الاسلام ، وحذقوا في فنونها ، وانتهت إلى الغاية انظارهم فيها ، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول ، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده ، ودوتوا في ذلك الدواوين ، وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم (١) . ولولا قيام المأمون بتأسيس بيت الحكمة ، سنة ٢١٧ هـ - ٨٣٢ م لظل نقل الكتب عملاً فردياً مبدأ ، إلا أن عناية المأمون باستخراج الكتب اليونانية ، وتوسعه في الانفاق على المترجمين ، وميله إلى أهل العقل والنظر ، كل ذلك أدى إلى انبعاث علوم اليونانيين في الاسلام ، حتى استهوت الكثير من الناس بما قلده من معانيها ، وجنحوا اليه من طرقها وأساليبها .

وها نحن ذاكرون لكم الآن أسماء بعض المشاهير من الرجال الذي تميزوا في هذا العهد بنقل أمهات الكتب الفلسفية والعلمية .

٢ - المشاهير من النقلة

لما كان ترتيب هؤلاء النقلة ترتيباً منطقياً بحسب طبقاتهم أو لغاتهم أو علومهم لا يخلو من الضعويات ، رأينا أن نعرض أسماءهم عليكم بحسب الترتيب الزمني لوفياتهم .

(١) المقدمة ، ص : ٨٩٣ من طبعة دار الكتاب اللبناني - بيروت .

١ - من هؤلاء النقلة يحيى بن البطريق المتوفى سنة ٢٠٠ هـ - ٨١٥ م ، فقد كان هذا الرجل في جملة الحسن بن سهل ، فولاه المأمون ترجمة الكتب الحكمية ، الا انه ، على حذقه في حسن تأدية المعاني ، لم يوفق للتعبير عنها بالفاظ عربية دقيقة . وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب . ترجم كتاب (طيماوس) لافلاطون ، وكتاب السماء والعالم ، وكتاب الحيوان ، وكتاب الآثار العلوية لارسطو . وله جوامع كتاب النفس لارسطو أيضاً ، الا انه كما يقول القفطي كان لا يعرف العربية حق معرفتها .

٢ - ومنهم الحجاج بن مطر ، عاش في عهد المأمون وفسر له بعض الكتب الفلسفية ، وهو الذي نقل كتاب المجسطي لبطليموس ، وكتاب أقليدس إلى العربية .

٣ - ومنهم عبد المسيح بن ناعمة الحمصي المتوفى سنة ٢٢٠ هـ - ٨٣٥ م ، ترجم كتاب (سوفسطيكا) لارسطو ، كما ترجم شرح يحيى النحوي لكتاب السماع الطبيعى وكتاب الربوية (اثولوجيا) المنسوب خطأ إلى أرسطو .

٤ - ومنهم يوحنا بن ماسويه المتوفى سنة ٢٤٢ هـ - ٨٥٧ م ، وهو طبيب ماهر هاجر من جنديسابور إلى بغداد ، فطلب منه هارون الرشيد ترجمة بعض الكتب القديمة ، فترجم له بعض الكتب الطبية ، وحظي عنده بمنزلة عظيمة ، فلما جاء المأمون ولأه رئاسة بيت الحكمة ، فجمع فيه حذاق المترجمين ، وكان حنين بن اسحق اكثريهم نشاطاً . واكثر تأليف يوحنا بن ماسويه في الطب ، وله كتاب في المنطق سماه بكتاب البرهان .

٥ - ومنهم حنين بن اسحق العبادي ، (١٩٤ - ٢٦٠ هـ - ٨١٠ - ٨٧٣ م) . والعباد نصارى الخيرة الذين كانوا يدينون بالمذهب النسطوري ، كان من ابرز العلماء الذين تولوا رئاسة بيت الحكمة ، يجيد الفارسية واليونانية والسريانية والعربية ، ويقال انه لما كان يدرس الطب على يوحنا بن ماسويه أخرج صدى استاذ به أسئلته ، فطرده وقال : « ما لأهل الخيرة والطب ، عليك ببيع الفلوس في الطريق » ، فذهب حنين إلى بلاد الروم ، وتعلم الطب ، واتقن اليونانية ، ثم عاد إلى البصرة

ولازم الخليل بن أحمد وأتقن العربية ، ولما استقر ببغداد ولاء المأمون رئاسة بيت الحكمة ، فأخذ يترجم من اليونانية إلى السريانية والعربية ، وكان الخليفة يعطيه وزن ما يترجم ذهباً . كان يترجم بنفسه ويشرف على أعمال المترجمين ، وكما كان يترجم كثيراً ، فكذلك كان يؤلف كثيراً ، ويضع الشروح لما يترجم ، ويلخص المطولات ويصحح ترجمات السابقين .

واهم ما نقله إلى السريانية من كتب أرسطو : كتاب العبارة (باري ارمنياس) ، وكتاب (انالوطيقا الثانية) ، وكتاب الكون والفساد ، وكتاب النفس ، ومقالة اللام من كتاب الحروف) - ومن كتب فرفورديوس الصوري : كتاب (إيساغوجي) .

واهم ما نقله إلى العربية من كتب الفلاطون : كتاب السياسة ، وكتاب النواميس ، وكتاب طيماوس - ومن كتب أرسطو : كتاب المقولات ، وكتاب الأخلاق ، وجزء من السماع الطبيعي - ومن كتب (لامسطيوس) تفسير مقالة اللام من كتاب الحروف . وكان من عادته ان ينقل الكتاب من السريانية إلى العربية ، قبل نقله إلى العربية ، الأ كتاب المقولات ، فانه نقله من اليونانية إلى العربية مباشرة ، أضف إلى ذلك أنه كان يصلح بعض الكتب التي نقلها غيره ، ككتاب السماء والعالم الذي نقله ابن البطريق . وكتاب انا لوطيقا الاولى الذي نقله نبادوروس إلى العربي .

٦ - ومنهم قسطنطين بن لوقا البعلبكي (٢٠٥ - ٢٨٨ هـ - ٨٢٠ - ٩٠٠ م) وهو من اصل يوناني ، ولد في بعلبك ، وأتقن العربية والسريانية ، واجاد النقل . قيل انه كان بارعاً في علوم كثيرة ، فصيحاً باللغة اليونانية ، جيد العبارة بالعربية . ترجم كما يقول ابن النديم أصول الهندسة لأفلاطون ، وقسماً من كتاب السماع الطبيعي لأرسطو ، وشرح هذا الكتاب للأسكندر الأفروديسي ويحيى النحوي ، وشرح الاسكندر لكتاب الكون والفساد ، وكتاب آراء الفلاسفة المنسوب إلى فلوطرخس . وله من الكتب سوى ما نقل وفسر وشرح كتاب الفصل بين النفس والروح ، وكتاب المدخل إلى المنطق ، وكتاب شرح مذاهب اليونانيين وغيرها .

٧ - ومنهم اسحق بن حنين المتوفى سنة ٢٩٨ هـ - ٩١٠ م ، وهو في نجار ابيه حنين بن اسحق في الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية ، إلا أنه كان أفصح منه بالعربية . عاون والده في بيت الحكمة ، وخدم المعتمد والمعتضد

والمقتدر من الخلفاء العباسيين ، ونقل عدة كتب من اليونانية إلى العربية مباشرة ، كما أعاد النظر في ترجمات أبيه . وإليه يرجع الفضل الأكبر في التعريف بالفلسفة اليونانية ، لأنه نقل أو صحح أكثر من نصف مؤلفات أرسطو ، وكان ابن رشد يعتمد على ترجماته في شروحه ، حتى قيل إن ترجماته هي الدستور والقسطاس المستقيم ، لأنها أوثق الترجمات وأدقها . والفرق بين اسحق وإبيه حنين إن الأب عني بنقل كتب بقراط وجالينوس إلى السريانية أو العربية أكثر من عنايته بنقل كتب الفلاسفة ، على حين إن الابن عني بالفلسفة والطب ، على حد سواء . وإهم ما نقله اسحق إلى العربية من كتب افلاطون كتاب (سوفسطس) ، ومن كتب أرسطو كتاب العبارة (باري ارميناس) ، وكتاب (ريبطوريقا) ، وكتاب الكون والفساد ، وكتاب النفس ، وكتاب الاخلاق بتفسير (فرفوريموس) وتفسير (تامسليوس) ، وعدة مقالات من كتاب الحروف (الالهيات) ، وله من الكتب سوى ما نقل إلى العربية كتاب تاريخ الاطباء ، ومختصر مشجر لكتاب قاطيغورياس ، وترجمة كاملة لكتابي (ابوديقيقا) ، (وطوبيقا) إلى السريانية .

٨ - ومنهم ابو بشر متى بن يونس القنائي (المتوفى سنة ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م) وهو نسطوري من دير قتي ، نزل بغداد في خلافة الرازي ، وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره ، ترجم من كتب أرسطو إلى العربية كتاب (ابو ديقطيقا) ، اي انالوطيقا الثانية الذي نقله اسحق إلى السريانية ، وكتاب الشعر ، وكتاب الكون والفساد بتفسير الاسكندر ، وكتاب الآثار العلوية بشرح الامقيدورس وبعض المقالة الاولى من كتاب السماء والعالم . ومقالة اللام من كتاب الحروف بتفسير الاسكندر الافروديسي وبتفسير (تامسليوس) ، كما ترجم إلى السريانية كتاب (سوفسطيقا) . وله ايضا سوى ذلك تفسير كتاب المقولات (قاطيغورياس) ، وتفسير كتاب العبارة ، وتفسير كتاب (انالوطيقا الاولى) ، وتفسير كتاب (انا لوطيقا الثانية) ، وتفسير المقالة الاولى من كتاب طوبيقا ، فهو قد فسر اذن الكتب الاربعة في المنطق وعليها يعول الناس في القراءة ، وله ايضا مقدمات صدر بها كتاب انالوطيقا وكتاب المقاييس الشرطية .

٩ - ومنهم ابو زكريا يحيى بن عدي (٢٨٦ - ٣٦٤ هـ - ٨٩٦ - ٩٧٤ م) وهو فيلسوف يعقوبي ، قرأ على أبي بشر متى ، وعلى أبي نصر الفارابي ، ونقل إلى اللغة

العربية من كتب افلاطون: كتاب النواميس، وكتاب المناصيات، وكتاب طيمائوس، وكتاب سطرطس - ومن كتب أرسطو: كتاب (طويقا) الذي نقله اسحق بن حنين إلى السرياني، وكتاب (سوفسطيكا) وكتاب (بويطيقا)، والمقالة الثانية من كتاب السماع الطبيعي، وكتاب السماء والعالم بتفسير (تامسطيوس)، وكتاب الآثار العلوية، وكتاب الحيوان باختصار نيقولاوس، ومقالة (المو) من كتاب الحروف. وليحيى بن عدي سوى ما نقل من الكتب تفسير كتاب (طويقا) لأرسطوطاليس. قال في أول تفسير هذا الكتاب: «لم نجد لهذا الكتاب تفسيراً لمن تقدم إلا تفسير (الاسكندر) لبعض المقالة الأولى والمقالة الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة، وتفسير (آمونيوس) للمقالة الأولى والثانية والثالثة والرابعة، فعولت على ما قصدت في تفسيري هذا على ما فهمته من تفسير الاسكندر وآمونيوس. واصطلحت عبارات النقلة لهذين التفسيرين» (١). قال ابن النديم: «قال لي يوماً أبو زكريا يحيى بن عدي في الوراقين، وقد عاتبته على كثرة نسخه، فقال: من أي شيء تعجب في هذا الوقت، من صبري؟ قد نسخت بخطي نسختين من التفسير للطبري، وحملتهما إلى ملوك الاطراف، وقد كتبتُ من كتب المتكلمين ما لا يحصى، ولعهدي بنفسى وأنا اكتب في اليوم واللييلة مائة ورقة» (٢)، ويكفي ان تعلم ان تفسير يحيى لكتاب طويقا بلغ الف ورقة حتى تترك مبلغ الجهد الذي بذله هذا الشارح الفيلسوف في التعريف بالفلسفة اليونانية.

١٠ - ومنهم أبو علي بن زرعة (٣٣١ - ٣٩٨ هـ) وهو يعقوبي المذهب، وأحد النقلة المجودين والمتقدمين في المنطق وعلوم الفلسفة، نقل من السريانية إلى العربية كتاب المقولات، وكتاب سوفسطيكا، وكتاب الحيوان، وكتاب منافع اعضاء الحيوان بتفسير يحيى النحوي، وخمسين مقالات من كتاب نيقولاوس في فلسفة ارسطوطاليس. ومقالة في الأخلاق. وله من الكتب اختصار كتاب ارسطوطاليس في المعمور من الارض (مقالة)، وكتاب أغراض كتب ارسطوطاليس المنطقية (مقالة)، وكتاب معاني ايساغوجي (مقالة). وكتاب في العقل (مقالة).

وإلى جانب هؤلاء العشرة نقلة آخرون، منهم سلام الأبرش (نقل كتاب السماع

(١) ابن النديم ص ٣٤٩. (٢) ابن النديم، الفهرست ص ٣٦٩.

الطبيعي في ايام البرامكة) ، وابو عمر يوحنا بن يوسف الكاتب (نقل كتاب افلاطون في آداب الصبيان) وأيوب بن القاسم الرقي (نقل كتاب ايساغوجي من السرياني إلى العربي) ، وثابت بن قرّة الصابئي من أهل حران (فسر بعض المقالة الاولى من كتاب السماع الطبيعي ، وله كتب في الفلك والهندسة والحساب والطب وكتاب في تصنيف العلوم) ، ومنهم أيضاً ستان بن ثابت بن قرّة ، وحبيش بن الحسن الأعسم ابن اخت حنين بن اسحق ، واحد تلاميذه ، وابو الخير بن الحمار تلميذ يحيى بن عدي (نقل من السرياني إلى العربي كتاب الآثار العلوية ، وكتاب مسائل تاوفرسطس ، وله كتاب الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى) ، ومنهم أخيراً ابو عثمان الدمشقي ، وابراهيم بن الصلت ، وابراهيم بن عبدالله. وابو زيد البلخي ، وقويري، وغيرهم كثير .

٣- أهم الكتب المنقولة الى العربية

ولسنا نريد أن نتكلم الآن على جميع الكتب التي نقلها هؤلاء المترجمون إلى اللغة العربية، فإن احصاءها اوسع من ان يحاط به في فصل واحد ، وإنما نريد ان نقتصر على الاشارة إلى أهم ما نقل إلى العربية من كتب افلاطون وأرسطو .

٢ - فأهم كتب افلاطون المنقولة إلى العربية هي :

- ١ - كتاب (السياسة)، فسرّه حنين بن اسحق ،
- ٢ - كتاب (النواميس)، نقله حنين بن اسحق ، ونقله أيضاً يحيى بن عدي .
- ٣ - كتاب (سوفسطس)، ترجمه اسحق بن حنين بتفسير الامقيدورس .
- ٤ - كتاب (طيماوس)، نقله يحيى بن البطريق ، ونقله حنين بن اسحق أو اصلح ما نقله ابن البطريق ، وأصلحه أيضاً يحيى بن عدي .
- ٥ - كتاب (المناصب)، من خط يحيى بن عدي .

٦ - كتاب (سطسطس) ، ترجمه المسودريوس بخط يحيى بن عدي .

٧ - كتاب (اصول الهندسة) . ترجمه قسطا بن لوقا البعلبكي .

٨ - كتاب (آداب الصبيان) ، نقله ابو عمر يوحنا بن يوسف الكاتب .

وقد نقل ابو علي بن زرعة شيئاً يسيراً من كتاب (برقلس) في تفسير (فادن) في النفس من السريانية إلى العربية . وبدل احصاء ابن النديم لكتب افلاطون على ان العرب عرفوا معظم كتبه ، وأهمها كتاب (غورجياس) ، وكتاب (قرطن) ، وكتاب (اوتوفرون) ، وكتاب (فروطا غورس) ، وكتاب (فدرس) وكتاب (مائن) ، وكتاب (لائحس) . وكتاب (خرميدس) ، الا ان ابن النديم يذكر اسماء هذه الكتب دون ذكر مترجميها .

ب - واهم كتب أرسطو المنقولة إلى العربية هي :

١ - كتبه المنطقية وهي : كتاب (قاطيغورياس) ومعناه المقولات ، وكتاب (باري ارمينياس) ومعناه العبارة ، وكتاب (اناطوطيقا الاولى) ومعناه تحليل القياس ، وكتاب (ابوديكتيقا) أي (اناطوطيقا الثانية) ومعناه البرهان ، وكتاب (طوييقا) ومعناه الجدل ، وكتاب (سوفسطيقا) ومعناه المغالطة أو الحكمة المموهة ، وكتاب (ريبطوريقا) ومعناه الخطابة ، وكتاب (بويطيقا) ومعناه الشعر .

٢ - كتبه الطبيعية وهي : كتاب السماع الطبيعي أو سمع الكيان ، وكتاب السماء والعالم ، وكتاب الكون والفساد ، وكتاب الآثار العلوية ، وكتاب النفس : وكتاب الحس والمحسوس ، وكتاب الحيوان .

٣ - كتبه الالهية وهي : كتاب الحروف المسمى بالفلسفة الاولى ، أو العلم الإلهي ، أو علم ما بعد الطبيعة .

٤ - كتبه الخلقية ، وهي كتاب الاخلاق المشتمل على اثني عشرة مقالة .

ولم يكتف العرب بنقل كتب أرسطو فقط ، بل نقلوا ايضاً كتب شراحه ، كشروح الاسكندر الافروديسي ، وثامسطيوس ، وتاوفرسطس ، وفرفوريوس ، وآمونيوس ، ونيقولاوس ، والامقيدورس ، واثافروديطوس ، ويحيى النحوي وغيرهم .

وبلغ من عناية النقلة بهذه الكتب انهم استخرجوا منها مختارات ، وجوامع مشجرة وغير مشجرة ، ووضعوا لها شروحاً بأنفسهم ، فأبو بشر متى بن يونس فسر تفسير (ثامسطيوس) بالسريانية ، ويحيى بن عدي عول في تفسيره لكتاب (طويقا) على ما فهمه من تفسير الاسكندر وامونيوس .

لا شك أن كتب أرسطو حلت المحل الأول عند العرب ، إلا أن مذهبه وصل اليهم مشوهاً ومزوجاً بعناصر غريبة عنه . قال الدكتور ابراهيم مذكور : « لو عرف فلاسفة الاسلام أرسطو من خلال كتبه وكتب المدرسة المشائية وحدها لانشأوا بلا ريب مذهباً غير المذهب الذي تركوه لنا . ولكن مدرسة الاسكندرية قامت بينهم وبين المعلم الأول ، وأثرت فيهم تأثيراً عميقاً . ومما زاد هذا التأثير قوة ان تلك المدرسة كانت تهتمهم مباشرة لاشتمالها على آراء متفقة مع الأغراض الدينية . زد على ذلك ان أرسطو لم يظهر للعرب إلا من خلال موشور افلاطوني حديث ، لذلك رأينا فلاسفة المسلمين يعرفون (لفرفوريوس) ، (وثامسطيوس) والاسكندر الافروديسي اكثر مما يعرفون تلاميذ أرسطو القريبين منه ، حتى ان الشروح الاسكندرانية كانت في نظر المسلمين جزءاً متمماً للمذهب الأرسطي » (١)

٤ - الكتب المنحولة

ومن الأسباب التي شوهت مذهب أرسطو عند العرب أن النقلة المتقدمين نقلوا المعلم الأول كتباً صنفها غيره ، وهي كتب ذات نزعة افلاطونية ممزوجة بمذهب فيثاغورس وبآراء الأفلاطونية الحديثة . من هذه الكتب كتاب الربوبية (ايثولوجيا)

(١) Madkour. L'organon d'Aristote dans le monde Arabe, P.P. 36,132,377

وكتاب الخير المحض ، وكتاب التفاحة ، وكتاب العالم الذي اضيف الى كتاب السماء واطلق عليه اسم السماء والعالم .

ولسنا نريد الآن أن نتكلم على كتاب الخير المحض المشتمل على مختارات من (برقلس) الافلوطيني : ولا على كتاب التفاحة المشتمل على آراء سقراطية افلاطونية ، ولا على كتاب العالم المشتمل على آراء رواقية تخرجه من المجموعة الأرسطية ، ولكننا نريد ان نقصر كلامنا على الامام بشيء مما جاء في كتاب الربوبية ، لا لشهرته فحسب ، بل لتأثيره في ما ذهب اليه الفارابي من التوفيق بين افلاطون وأرسطو من جهة ، وفي ما ذهب اليه مـم الفلاسفة العرب من التوفيق بين الدين والفلسفة من جهة اخرى . فكتاب الربوبية مقتبس من آراء افلوطين التي جمعها فرفوريوس في كتاب اطلق عليه اسم التساعيات (Ennéades) ، ومع ان ابن النديم يقول في كتاب الفهرست ان لبرقلس الافلاطوني كتاباً عنوانه (فالوجيا) وهي الربوبية(١) ، فان كتاب اثولوجيا الذي فسرہ الكندي ، واعتمد عليه الفارابي في كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين ، ظل منسوباً الى أرسطو مدة طويلة من الزمان . فاذا تصفحنا هذا الكتاب رأينا ان ما جاء فيه من آراء في النفس والعقل مقتبس من التساعية الرابعة والتساعية الخامسة من كتاب افلوطين . فمرتبة النفس في هذا الكتاب تقع في المحل الأوسط من مراتب الوجود ، العقل فوقها والمادة تحتها ، وهي تفيض من الله على العقل ، ثم تفيض على المادة بتوسط العقل ، فتحل في الجسم ، ثم تخرج الى مكانها وتتشوق الى العالم الأعلى ، عالم الخير والسعادة . ويكفي ان يقرأ المرء نصاً واحداً من كتاب الربوبية حتى يعلم ان هذا الكتاب الافلوطيني بعيد كل البعد عن مذهب أرسطو . مثال ذلك قوله :

« اني ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانباً . فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلياً في ذاتي ، وراجعاً اليها ، وخارجاً عن سائر الأشياء سواي ، فأكون العلم والعالم . والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقي متعجباً منه ، فأعلم عند ذلك اني من العالم الشريف جزء صغير ذو حياة فاعلة . فلما ايقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العالم الالهي . فصرت كأني هناك

(١) ابن النديم - كتاب الفهرست ، ص ٢٥٣

متعلق به ، فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكلم الالسن عن وصفه ، والآذان عن سمعه ، فاذا استغرقني ذلك النور ، وبلغ الطاقة ، ولم اقو على احتماله ، هبطت الى عالم الفكرة ، فاذا صرت الى عالم الفكرة حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء ، فأبقى متعجباً كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهي ، وصرت في موضع الفكرة ، بعد ان قويت نفسي على تخليف بدنها ، والرجوع الى ذاتها ، والترقي الى العالم العقلي ، ثم الى العالم الالهي ، حتى صرت في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء . ومن العجب اني كيف رأيت نفسي ممتلئة نوراً ، وهي في البدن ، كهيتها وهي غير خارجة منه ، (١) .

وسنين فيما بعد كيف اعتمد الفارابي على كتاب الربوبية في التوفيق بين افلاطون وأرسطو في مسألة المثل . فاذا كان فلاسفة العرب قد وفقوا بين افلاطون وأرسطو من جهة ، وبين الفلسفة والدين من جهة اخرى ، فمرد ذلك الى أن أرسطو لم يظهر لهم الا من خلال موشور أفلاطوني حديث .

٤ - الباعث على النقل

لا بد للناظر في حركة النقل التي ابتدأت في زمن بني أمية ، وبلغت ذروتها في زمن العباسيين ، من السؤال عن الأسباب التي حملت العرب على نقل علوم اليونان والفرس والهند الى لغتهم .

هناك اولاً باعث هملي وهو حاجة العرب الى هذه العلوم في تنظيم شؤون حياتهم . وقد ذكرنا ان خالد بن يزيد امر بترجمة بعض كتب الكيمياء ، وان عمر بن عبد العزيز أجاز نقل بعض كتب الطب ، وان عهد ابي جعفر المنصور وهارون الرشيد تميز بنقل بعض كتب الطب والفلك والرياضيات والطبيعيات ، وسبب ذلك كله شعور العرب ، بعد احتكاكهم بالروم والفرس ، بحاجتهم الى علم الحساب لضبط بيت المال وجباية الضرائب وحساب الفرائض ، وبحاجتهم الى علم الطب للعناية بصحة الأجسام ، والى علم التنجيم لمعرفة حركات الكواكب ، وتأثير

١ - كتاب الربوبية ص ٨ من طبعة ديتريشي ، برلين ١٨٨٢ ، راجع ايضاً كتاب الجمع بين رأيي الحكميين لفارابي ص ٣١ من طبعة ليدن ١٨٩٠ .

اوضاعها في احوال البشر . واذا علمنا ان الاطباء والمنجمين الذين استخدمهم الخلفاء العباسيون كانوا في الوقت نفسه فلاسفة ، لم نعجب لقيام هؤلاء الأطباء بترجمة كتب المنطق والطبيعات ، والرياضيات والفلسفة . وهذا كله يدل على أن الباعث الأول على الترجمة كان في بداية الأمر باعثاً عملياً .

وهناك ثانياً باعث ثقافي ، وهو احتياج العرب الى ثقافة الفرس واليونان في توطيد حكمهم والدفاع عن عقيدتهم ، فقد أدّى اتصال العرب بالفرس واليونان في العصر العباسي الأول الى انتشار ثقافات مختلفة في العالم العربي ، فكان هناك شعراء وكتاب وفلاسفة وعلماء يدعون الى هذه الثقافات ويحبونها الى الناس ، وكان هناك ايضاً ديانات ومذاهب مختلفة تحاول ان تبث دعوتها . حتى اضطر الخلفاء العباسيون الى التدخل في المسائل الدينية ، والى حث العلماء على وضع الكتب في الرد على المجوس والدةرية . واذا علمنا ان المعتزلة عملوا على اللود عن حياض الاسلام بطريق العقل ، وانهم استعانوا بالمنطق اليوناني على ضبط قوانين مناظراتهم وتحديد قواعدهم ، وان الخلفاء العباسيين شجعوا العلماء على الرد على الملحدين والزنادقة ، لم نعجب لتأسيس (بيت الحكمة) ، ولا لعناية الخليفة المأمون بنقل العلوم العقلية الى اللغة العربية . فما بالك اذا كان الدين الاسلامي يجعل طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ، ويدعو الى التفكير في خلق السموات والأرض . وقد ذكر لنا ابن النديم ان احد الاسباب التي من اجلها كثرت كتب الفلسفة وغيرها في اللغة العربية : « ان المأمون رأى في منامه كأن رجلاً ابيض اللون مشرباً حمرة ، واسع الجبهة ، مقرون الحاجب ، أجلع الرأس ، اشهل العينين ، حسن الشمال ، جالس على سرير . قال المأمون : وكأني بين يديه قد ملئت له هبة ، فقلت من أنت ؟ قال : أنا (ارسطاليس) ، فسررت به وقلت : أيها الحكيم أسألك ؟ قال : سل . قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل ، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع ، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور ، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم » (١) .

قال ابن النديم : فكان هذا المنام من أوكد الاسباب في اخراج الكتب ، فان

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٢٩ .

المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، وقد استظهر عليه المأمون ، فكتب الى ملك الروم يسأله الاذن في استخراج العلوم القديمة المخزونة في بلاد الروم ، فأجاب الى ذلك بعد امتناع ، فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلمان صاحب بيت الحكمة وغيرهم ، فلما حملوا اليه ما اختاروه من الكتب أمرهم بنقله فتنقل (١٨) هذا في كلام له طويل يدل تأويله على ان السبب الذي من أجله تم نقل الكتب القديمة ليس ما رآه المأمون في منامه ، وانما هو ما كان يراه في نفسه من تقديم الحسن في العقل ، على الحسن في الشرع ، ولولا ميله الى توكيد مذهب الاعتزال بما اعتقد وجوده في الفلسفة اليونانية لما رأى أرسطو في منامه .

وجملة القول ان لنقل الكتب القديمة الى اللغة العربية عدة اسباب :

اولها : احتكاك العرب بغيرهم من الأمم وادراكهم ان لديها علوماً يحسن الاستفادة منها .

وثانيها : احتياج العرب الى هذه العلوم في تنظيم شؤون حياتهم .

وثالثها : تشوف العرب الى المعرفة بما فطرهم الله عليه من حب الاطلاع ، وإيمانهم بدين سماوي يحثهم على طلب العلم ، ويطلب منهم الجمع بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة .

ورابعها : حاجة العرب الى اللود عن حياض الدين بالحجج المنطقية .

فاذا اصفنا إلى هذه الاسباب تبجح الدولة واستقرارها ، وانتقال الخلافة من دمشق الى بغداد المتاخمة لبلاد الفرس ، وعناية الخلفاء العباسيين بتشجيع العلماء ، وانتشار اللغة العربية في جميع الاقطار الاسلامية، وتحولها الى لغة ثقافية يتخذها العلماء من كل دين وجنس اداة للتعبير عن افكارهم، لم تظهر لنا حركة النقل من اولها إلى آخرها الا نتيجة طبيعية لوقور العمران، وازدهار الحضارة في الدولة العربية .

وها هنا سؤال لا بد من الاجابة عنه ، وهو لماذا ترجم العرب كتب الطب والمنطق، والفلسفة، والرياضيات. والطبيعات. والفلك. والاحلاق، واعرضوا عن ترجمة هوميروس وغيره من الشعراء . ؟

قد يقال في الاجابة عن هذا السؤال: ان شعور العرب بالاكتماء الذاتي في ميدان الأدب صرفهم عن ترجمة كتب الشعر والاساطير لعدم حاجتهم اليها .

وقد يقال ايضاً: ان سبب اعراضهم عن كتب الشعر اعتقادهم ان هذه الكتب لا تنفعهم في توكيد عقيدتهم ، ولا في الرد على المخالفين لديانتهم .

وقد يقال ايضاً : ان سبب ذلك احتمال كتب الشعر والاساطير على آراء وثنية مخالفة لعقيدة التوحيد ،

وقد يقال أخيراً: ان الذوق العربي ينفر من تلفيق الأساطير . وبأنف من سماع القصص المختلفة .

ولسنا نريد الآن ان نقطع في هذه الاسباب ، فقد يقال في الرد عليها ان العرب لم يقتصرُوا على نقل كتب الطب والرياضيات والطبيعات والالهيات فقط ، بل نقلوا ايضاً كتب الاسمار والخرافات. والاحاديث، من الفارسية والهندية ، والقوا في احاديث العشاق والحبايب المتطرفات ، وفي عشاق الانس للجن، وعشاق الجن للانس كتباً كثيرة ، اصف الى ذلك ان ما صنفه العلماء من الكتب في الآراء والمذاهب والملل والنحل كذهب الصابئة الحرائين ، ومذهب الثنوية والمائوية ومذهب الدهرية، ومذاهب الهند ودياناتها، يدل على اعتقادهم ان توكيد العقيدة الدينية لا يتم بنقل الآراء الفلسفية المؤيدة لها فحسب ، بل يحتاج كذلك الى معرفة آراء المخالفين للرد عليهم .

ومهما يكن من أمر فان كل ما صدر عن الروح اليونانية من شعر غنائي وملحمي ومسرحي، ومن ادب صرف، وفن. ونحت، ورسم. وأساطير، لم ينفذ الى قلوب العرب ولم يستهو افئدتهم ، فاذا اردنا ان نفسر هذه الظاهرة وجب علينا ان نفسرهما باشتات الأسباب المذكورة آنفاً لا بسبب واحد لا غير .

لا شك ان بعض المترجمين الذين نقلوا آثار افلاطون وأرسطو وغيرهما كانوا يتقنون اللغة التي ينقلون منها واللغة التي ينقلون اليها . فحنين بن اسحق كان فاضلاً في صناعة الطب ، فصيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية (١) وابنه اسحق كان « في نجار ابيه في الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية الى العربية ، وكان فصيحاً في العربية يزيد على ابيه في ذلك » (٢) . وقسطا بن لوقا البعلبكي كان « جيد النقل فصيحاً باللسان اليوناني والسرياني والعربي ، وقد نقل اشياء وأصلح نقولاً كثيرة » (٣) .

ولكن بعض المترجمين الآخرين لم يكونوا مجودين كهؤلاء الذين قدمنا ذكرهم ، فابن شهدي الكرخي « نقل من السرياني الى العربي نقلاً رديئاً » (٤) ومرواحي كان « جيد المعرفة بالسريانية عفاطى الالفاظ بالعربية » (٥) لذلك قال ابن أبي اصيبعة : ان الثقلة طبقات . « فهذا جيد النقل كحنين وابنه اسحق وقسطا بن لوقا ، والدمشقي وابن زرعة ، وهذا متوسطه كابن ناعمه وثابت بن قرة ، وثالث لا يحسن العربية ولا اليونانية كابن البطريق » .

ومما يدل على غموض بعض الترجمات ان ابن سينا على شدة ذكائه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو اربعين مرة من غير ان يفهم معناه ، وسبب ذلك في نظرنا غموض كلام أرسطو من جهة ، وغموض ترجمته الى العربية من جهة ثانية ، وإذا كان الكتاب وأهل النظر من الأدباء ، يتهمون الكندي مثلاً بضعف الاسلوب وركاسة العبارة ، ويقولون انه مريض العقل ، فاسد المزاج ، حائل الغريزة . مشوش اللب ، فمرد ذلك الى ما قرأه من الترجمات الرديئة .

ولعل السبب في غموض بعض هذه الترجمات لا يرجع الى ضعف المترجمين في اللغات التي ينقلون عنها او ينقلون اليها فحسب ، بل يرجع الى حرصهم على الترجمة الحرفية . وكثيراً ما كان بعضهم يترجم الكتب من اليونانية الى السريانية . ثم

(٤) المصدر نفسه ، ص : ٢٤١

(٥) المصدر نفسه ، ص : ٣٤١

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص : ٤٠٩

(٢) المصدر نفسه ، ص : ٤١٥

(٣) المصدر نفسه ، ص : ٣٤١

يتولى آخرون نقلها من السريانية الى العربية . وطريقتهم في النقل ، كما يقول خليل الجرجي : « اقرب ما تكون الى الطريقة العلمية ، لانهم كانوا يعيدون ترجمة الكتاب الواحد مرات عديدة ، ويصححون الترجمات القديمة على نصوص يونانية مختلفة ، ويقابلون بين الترجمات والمخطوطات الاصلية ذاكرين الفروق بينها » . قال : « وانما عندما درسنا مخطوطة الكتب المنطقية لارسطو الموجودة في المكتبة الوطنية بباريس تبين لنا ان الترجمات المختلفة فيها غاية في الدقة والوضوح ، الا في مواضع قليلة لم يفهم الناقل فيها قصد المؤلف ، فترجمه ترجمة حرفية جاءت في العربية مغلوطة او غامضة ، وليس هذا الأمر بغريب لأن مترجمي أرسطو المعاصرين لم يتفقوا على فهم بعض نصوصه الغامضة ، مع ان الدراسات الارسططاليسية اصبحت اليوم كثيرة ، والوسائل التي بين ايدينا لم تكن متوافرة لنقله القرن الثالث الهجري » (١) .

ولكننا إذا أضفنا الى ما تقدم ان معظم هؤلاء المترجمين كانوا يوضحون ترجماتهم بالشروح والتعليقات التي تعين على فهمها ، وان بعضهم كان يفسر التفسير ، او يشرح الشروح ، وان بعضهم كان الى جانب اتقانه للنقل عالماً وفيلسوفاً معاً يصنف الكتب في المنطق والرياضيات والطب والطبيعات وغيرها لم نعجب لمخطورة الاثر الذي تركته هذه الترجمات في الثقافة العربية .

٦ - أثر الترجمات العربية

لا شك ان دور النقل والاقتباس مقدم في تاريخ الحضارة على دور الابتكار والابداع ، فدور الانتاج الحقيقي في تاريخ الفلسفة العربية لم يتبدى الا بعد دور النقل ، وكذلك عصر النهضة الحقيقي لم يتبدى في اوروبا الا بعد اطلاع علماءها على آثار الحضارات القديمة . ولكن قيمة الحضارة لا تقاس بما جمعتها من آثار الحضارات السابقة . بل تقاس بما اضافته الى التراث الانساني من آثار جديدة . فما هي الآثار التي تركتها الترجمات العربية في الفكر العربي خاصة والفكر الانساني عامة ؟

(١) حنا الفاخوري والدكتور خليل الجرجي ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص : ٣٢٧ ،

لقد احدثت هذه الترجمات في العالم العربي انقلاباً فكرياً خطيراً . فلولاها لما استطاع المعتزلة وغيرهم من علماء الكلام ان يعولوا على القياس العقلي في مناظراتهم ، ولا ان يردوا على الملحدين والزنادقة والثنوية والمشبهة ، ولما استطاع العالم العربي ان يحظى بفلاسفة عقليين ، كالكندي ، والفارابي ، وابن سينا وابن رشد . اضيف الى ذلك ان الروح العرفانية (الغنوصية) التي كانت واسعة الانتشار في الفرق الاسلامية الأولى امتزجت بتأثير هذه الترجمات بالروح الافلاطونية الحديثة وتغلغلت في المذاهب الصوفية والباطنية ، ولم يقتصر تأثير هذه الترجمات على تزويد المعتزلة والفلاسفة والمتكلمين بالمواد العلمية والعناصر العقلية التي يحتاجون اليها ، بل امتد هذا التأثير إلى الشعر والنثر ، ف شعر صالح بن عبد القدوس وافي تمام ، والمتنبي ، والمعري ، يتضمن كثيراً من الحكم المقتبسة من الفلسفة اليونانية ، وكذلك الجاحظ ، وقدامة بن جعفر ، وابو حيان التوحيدي ، والخوازمي وغيرهم . فان ما صنفوه من الكتب والرسائل يدل على تأثرهم بالمعاني الفلسفية التي نقلها المترجمون . وكما امتد تأثير الترجمات اليونانية والفارسية الى الأدب فكذلك امتد الى اللغة العربية وعلومها . يظهر ذلك في الموضوعات والاساليب الجديدة التي انتشرت في العصر العباسي ، كما يظهر في الالفاظ التي عربها النقلة ، او اشتقوها من مصادر عربية . فمن الالفاظ اليونانية التي عربوها قولهم : الفلسفة ، والموسيقى ، والكيمياء . والجغرافية ، والارخبيل ، والاسطورة ، والاسطقس ، والاصطرلاب ، والمجسطي وغيرها ، ومن الالفاظ الفارسية المعربة قولهم : الكوز ، والطشت ، والفيروز . والسكنجيين ، وغيرها . ومن الالفاظ التي اشتقوها من اصول عربية قولهم : الاوليات ، والبديهيات ، والحدسيات ، والجوهر ، والعرض ، والمادة ، والصورة ، والماهية ، والذات ، والأنية ، والهوية ، والكمية ، والكيفية ، والأيس ، والالين ، والقياس ، والشكل ، والعكس ، والتقابل ، والتناقض ، والكلي ، والجزئي ، والقوة والقفل وغيرها ، وكان لجميع هذه المصطلحات اثر عميق في تركيز الفكر الفلسفي وتثبيت معانيه .

قال الدكتور ابراهيم مذكور : « لقد أدى هؤلاء المترجمون للفكر العربي

خدمات جليلة غير التي ادوها له بنقل الكتب ، فرغبتهم في نشر المعرفة حملتهم على تأليف الكتب في موضوعات مختلفة كالتطب والطبيعيات والكيمياء والفلك والرياضيات والفلسفة ، وكانت هذه الكتب والرسائل التي اطلق عليها اصحابها اسم المقدمات تواضعاً اول شعاع أضاء الدراسات العقلية في العالم الاسلامي ، وهي مختصرات تزود القارئ بفكرة مجملة عن حالة العلوم المعروفة الى ذلك العهد ، واكثرها ساعد على نشر العلم، ومهد السبيل للدراسات التخصص، وللبحاث العلمية التي قام بها المسلمون انفسهم في مدارسهم المختلفة (١) .

فلولا ما نقله حنين، واسحق، والبعابكي. وابن زرعة، والدمشقي وغيرهم من الكتب لما راجت الفلسفة في الاسلام ، ولما كان للكندي. والفارابي، وابن سينا فيها مقال ولا مجال . فهم اذن الرواد الذين كشفوا للعقل العربي عن العناصر التي يحتاج اليها في نضاله الحضاري ، وبفضلهم ظهر في اللغة العربية ما ظهر من انواع العلوم التي اثرت في الحضارة الانسانية تأثيراً بالغاً . ومما يدل على تأثير هذه الترجمات في الفكر الانساني عامة ان هناك كتباً يونانية قيمة فقد نصها الأصلي، وحفظته لنا الترجمات العربية، او الترجمات اللاتينية، او العبرية المنقولة عن العربية . وهكذا ادى هؤلاء النقلة الى الثقافة العربية والثقافة العالمية خدمات جليلة : لأنهم كانوا همزة الوصل بين الفكر اليوناني والفكر العربي من جهة ، ووسيلة من وسائل الاتصال بين العالم الغربي والعالم الهليني من جهة ثانية .

فهذه كلها مظاهر ايجابية لتأثير حركة النقل في الفكر العربي، إلا أن هنالك الى جانب هذا المظهر الايجابي مظهر سلبياً يتجلى في الموقف الذي وقفه علماء السنة ازاء هذه العلوم المستوردة، التي اطلقوا عليها فيما بعد اسم العلوم الدخيلة، او العلوم الرديئة . فقد ادى انتشار هذه العلوم في العالم العربي الى ظهور نقاد يهدمون ما ورثه العرب من بركات يونان ، او ينحون باللائمة على من كان السبب في نقل علومهم ، حتى ان الغزالي. وهو فيلسوف أصيل. لم يسلم بما جاء في كتب الفارابي وابن سينا من آراء آرسطية او أفلاطونية، وكذلك ابن تيمية، فإنه اذا قيل له: ان الكندي كان فيلسوف الاسلام في وقته. قال: ليس للاسلام فلاسفة ، يعني ليس الفلاسفة من

(١) Madkour I, L'organon d'Aristote dans le monde Arabe, p. 47

المسلمين ، فما بالك اذا كان ابن خلدون نفسه ، وهو اكثر فلاسفة العرب اصابة
يقول في مقدمته : « ودخل على الملقن هذه العلوم وأهلها داخلة ، واستهوت الكثير من الناس ،
والذنب في ذلك لمن ارتكبه ، ولو شاء ربك ما فعلوه » (١) ومن قرأ ما كتبه الغزالي
في كتاب معيار العلم ، وكتاب المنقذ من الضلال ، وكتاب تهافت الفلاسفة
تبين له ان شعوره الديني لم يدفعه إلى نقد آراء الفارابي وابن سينا في مسألة قدم
العالم ، ومسألة العلم وغيرهما فحسب ، بل دلعه الى الوقوف ازاء علوم الاوائل
موقفاً حذوراً . فهو وان كان يرى ان المنطقيات ليس فيها شيء يتعلق بالدين
نفيًا وإثباتًا ، الا أنه يرى مع ذلك ان المنطقيين ، الذين جمعوا للبرهان شروطاً
تورث اليقين ، لم يستطيعوا عند انتهاءهم الى المقاصد الدينية الوفاء بتلك الشروط .
وكما أنه ليس من شرط الدين انكار علم الطب ، فليس من شرطه كذلك انكار
علم الطبيعيات . شريطة ان يعتقد المتعلم ان الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل
بنفسها بل تستعمل من جهة فاطرها . واما الالهيات وفيها اكثر اغاليط الفلاسفة
فإنها لا تنقيد بشروط البرهان التي تكلموا عليها في المنطق . وخلاصة موقفه ، كما
سنبين فيما بعد . ان في كتب الفلاسفة كثيراً من المخاطر ، ولذلك كان زجر
الناس عن مطالعة هذه الكتب انفع في حفظ العقيدة الدينية . وإذا قيل لأعداء
الفلسفة ان في القرآن الكريم حثاً على طلب العلم قالوا : « ان المقصود بالعلم
العلم الموروث عن النبي ، فهو وحده يستحق ان يسمى علماً . وما سواه اما ان
يكون علماً فلا يكون نافعاً ، واما ان لا يكون علماً وان سمي به . وما كان
علماً نافعاً . فلا بد ان يكون من ميراث محمد (صلعم) » (٢) .

ومن قبيل ذلك ايضاً قول الذهبي في كلامه على المأمون الذي امر بنقل علوم
الأوائل : فيها لبته ترك الاشتغال بعلوم الأوائل ، فما هي الا مرض في الدين او
هلاك . فقل من نجا من المشتغلين بها .

بلغت كراهية بعض الحنابلة للكتب الفلسفية درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد
وذكر ابن الاثير في اخبار سنة (٨٩٠ م) أنه كان على التناخ المحترفين ان يقسموا

(١) المقدمة ص : ٨٩٣ من طبعة بيروت .

(٢) ابن تيمية ، مجموعة الرسائل الكبرى ، ج ١ ، ص : ٢٣٨ .

بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ اي كتاب في الفلسفة ، وفي تاريخنا الثقافي امثلة كثيرة من شغب العامة على الفلاسفة واضطهادهم واحراق كتبهم . كما ان في بعض الفتاوى التي اصدرها الفقهاء دليلاً على استنكار الفلسفة وتكفير متحليها . من هذه الفتاوى فتوى ابن الصلاح الشهرزوري المتوفى سنة ٦٤٣ هـ - ١٢٤٥م ، فقد جاء فيها : « ان الفلسفة اس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال . ومثار الزيف والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة . ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الحرمان والخذلان ، واستحوذ عليه الشيطان » . ولا انكلم الآن على موقف ، ابن الجوزي ، والسيوطي . والمقرئزي وغيرهم ، فهم جميعاً يرون ان النظر في العاوم الدخيلة لا يتفق واحكام الشريعة .

فانتم ترون ان الفلسفة اليونانية التي نشرها النقلة لقيت في العالم العربي كثيراً من العراقيل حتى انتهى الصراع بينها وبين بعض علماء الدين الى ركود ريجها .

ولكن الناظر المنصف في تطور الفكر الفلسفي في العالم العربي لا يستطيع إلا ان يسلم بأن اعداء الفلسفة اليونانية لم يسلموا هم انفسهم من التأثير بها ، فان المرء كثيراً ما يتأثر بأراء خصمه ، أو يضطر الى تغيير بعض آرائه الخاصة بحسب ما يجده عند خصمه من حجج جديدة . وقد قيل أن معرفة فلسفة العدو تهم القائد في ساحة الحرب أكثر من معرفة عدده وعدته . فإذا كان للمعتزلة وابي الحسن الاشعري والغزالي آراء فلسفية مبتكرة ، فمرد ذلك الى ما قام بينهم وبين ممثلي الفلسفة اليونانية من صراع شديد ، فلولو القارابي وابن سينا لما صنف الغزالي كتاب التهافت ، ولولا منطق أرسطو لما صنف ابن تيمية كتاب الرد على المنطقيين . فليس بصح اذن ان نقول ان الغزالي واضرا به قضاوا على التفكير الفلسفي في الاسلام ، وانما ينبغي لنا ان نقول ان نقاد الفلسفة اليونانية عملوا من حيث لا يريدون على استمرار الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي ، بصيغة جديدة .. ونستطيع ان نقول أن هذا الفكر لم ينقطع عن الانتاج حتى الأيام الاخيرة بالرغم مما احاط به من الظلمات خلال عصور الانحطاط .

وجملة القول ان تاريخ الفلسفة العربية اوسع من ان ينحصر في ممثلي الفلسفة الهلينية : لأن هنالك فرقاً كلامية جمعت عناصر الفلسفة الهلينية الى عناصر الفلسفة الدينية ، وافت منها مذاهب جديدة لا تخلو من الابتكار .

لا شك ان الفلسفة اليونانية لم تصل إلى العالم العربي إلا مختلطة بكثير من العناصر الشرقية التي اضيفت اليها بعد فتوح الاسكندر . ولذلك قيل ان العالم العربي لم يشرب من نبع الفلسفة اليونانية الصافية بل شرب من نبع الحضارة الهلينية التي نشأت عن التأثير المتبادل بين الفكر اليوناني والأفكار والديانات الشرقية . فلا غرو اذا كان لهذه الحضارة الهلينية طابع انساني عام يستبدل بفكرة استقلال الامم بعضها عن بعض فكرة الانسانية المبني على وحدة الثقافة ، وهي وان كانت في الاصل مستمدة من الثقافة اليونانية القومية . إلا انها استطاعت ان تمحو الطابع القومي ، وان تستبدل به عبادة القيم الانسانية العامة .

لقد زعم بكر (١) ان العرب لم يكونوا هليين الا قليلاً ، وان الدين كانوا هليين حقاً هم شعوب البلاد التي فتحها العرب . ظهر لهم هذا التراث اليوناني في ثوب الهلينية الأخيرة ، أي في ثوب المسيحية الشرقية واليهودية ، ثم في صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية . ومعنى ذلك ان التراث اليوناني الذي انتقل اليهم كان مشبعاً بروح شرقية عميقة . ونستطيع ان نقرر بالاجمال ان السريان والعرب بدأوا بالفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان . وهي الفلسفة الافلاطونية الحديثة المزوجة بشيء من مذهب فيثاغوروس ومذهب الرواقيين (٢) . وقد ساعد على انتشار هذا التراث الهليني في العالم العربي اشتغال الاسلام على روح انسانية . والدليل على ذلك ما جاء في القرآن وسنة النبي العربي من آيات واحاديث تحث على

(١) كارل ميرش بكر : تراث الاوائل في الشرق والغرب . ترجمة عبدالرسم بنوي . لمقال له في «التراث اليوناني» ص: ٦٠ .

(٢) ج . دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص: ٢٦ - ٢٧ ، ترجمة عبد الهادي ابو ريده .

طلب العلم، وتحقيق العدل والمساواة بين الناس دون تمييز بين انسان وآخر إلا بما يتحلى به من مكارم الأخلاق .

ومما قاله بكر ايضاً : ان حماسة الخليفة المأمون لترجمة كتب الاوائل لا تفسر الا برغبة المسلمين في التحالف مع الفلسفة اليونانية لمحاربة (الغنوصية) التي كانت تهددهم دينياً وسياسياً . ولذلك لم يخجل العرب كما بينا سابقاً بكتب هومبروس وغيره من الكتاب والشعراء ، بل اهتموا بكل ما هو صادر عن العقل اليوناني كالمنطق والفلسفة والعلوم، لا بما هو صادر عن الروح اليونانية من شعر ولن . ولما كان نتاج العقل اليوناني يشمل جميع المعارف، لم يشعر العرب في بداية أمرهم بالحاجة الى إضافة شيء عليها ، لذلك لم نجد الحضارة الهلينية في العالم الاسلامي افكاراً تصطدم بها ليحصل بين الحضارتين احتكاك وتصارع ، اللهم الا في حقل الدين ، حيث قام صراع بين أهل النقل وأهل العقل ، بين اتباع الوحي ، واتباع الفلسفة ، وقامت المحاولات اليائسة للتوفيق بين هذين المصدرين من مصادر المعرفة من دون ان تكمل هذه المحاولات بالنجاح^(١) . ومع ذلك فان العالم الاسلامي قد اتسع للفلسفة، وشجع اصحابها في عصور الازدهار . « فلو ان الاسلام لم يكن سوى الدين الشرعي أي دين الشريعة لما وجد الفلاسفة مكانهم فيه ، ولوجدوا انفسهم امام باب مشتبك ، وعلى كل حال فانهم لم يتوانوا في اثبات ذلك طيلة قرون طويلة خلال الصعوبات التي واجهتهم مع الفقهاء^(٢) » . وقليل من النظر يثبت لنا ان رغبة هؤلاء الفلاسفة في التوفيق بين الوحي والعقل ، أي بين الدين والفلسفة، حملتهم على مخالفة الكثير من آراء اليونان . فهم لم يقتصروا على التعريب والترتيب . والشرح والتعليق ، بل تعمقوا في دراسة كثير من المسائل الفلسفية والعلمية : واربوا على من تقلدهم فيها .

(١) حنا فاعوري والدكتور خليل الحر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص : ٢٤١ من الطبعة الجديدة .

(٢) هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٦٤ من الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٦ .

ذلك ما نرجو ان نوفق لابرازه في كلامنا على اعلام الفلسفة العربية في الشرق والغرب .

٨ - بعض النصوص المختارة

١ - قال ابن النديم في كتاب القهرست :

« كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان ، وكان فاضلاً في نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة ، فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي الى العربي ، وهذا أول نقل كان في الاسلام من لغة إلى لغة .

» ثم نقل الديوان وكان باللغة الفارسية الى العربية في أيام الحجاج . والذي نقله صالح بن عبد الرحمن مولى بني تميم . وكان ابو صالح من سبي سجستان ، وكان يكتب له (زاد انفروخ بن يري) كاتب الحجاج : بخط بين يديه بالفارسية والعربية فخف على قلب الحجاج . فقال صالح لزيد انفروخ ، انك انت سبي الى الامير ، واره قد استخفني ، ولا آمن ان يقدمني عليك ، وان تسقط منزلتك . فقال لا تظن ذلك ، هو الى أحوج مني اليه ، لأنه لا يجد من يكفيه حسابه غيري ، فقال : والله لو شئت ان احول الحساب الى العربية لحولته ، قال : فحول منه اسطراً حتى أرى ، ففعل ، فقال له : تمارض ، فتمارض ، فبعث الحجاج اليه تبادروس طبيبه ، فلم ير به علة . وبلغ (زاد انفروخ) ذلك فأمره ان يظهر ، واتفق ان قتل (زاد انفروخ) في فتنة ابن الأشعث وهو خارج من موضع كان فيه الى منزله . فاستكتب الحجاج صالحاً مكانه . فأعلمه الذي كان جرى بينه وبين صاحبه في نقل الديوان ، فعزم الحجاج على ذلك ، وقلده صالحاً . فقال له (مردانشاه) بن زاد انفروخ : كيف تصنع بدهويه وششويه ؟ قال : اكتب عشراً ونصف عشر ، قال : فكيف تصنع بويده . قال : اكتب وايضاً . قال : والويد النيف والزيادة تراد . فقال له قطع الله

اصلك من الدنيا كما قطعت اصل الفارسية . وبذلت له الفرس مائة الف درهم على ان يظهر المعجز عن نقل الديوان ، فأبى الا نقله . فنقله . فكان عبد الحميد بن يحيى يقول : لله در صالح . ما أعظم منته على الكتاب . وكان الحمجاج أجله اجلا في نقل الديوان .

ه فاما الديوان بالشام فكان بالرومية ، والذي كان يكتب عليه سرجون بن منصور معاوية بن ابي سفيان ، ثم منصور بن سرجون . ونقل الديوان في زمن هشام بن عبد الملك ، نقله ابو ثابت سليمان بن سعد مولى حسين ، وكان على كتابة الرسائل ايام عبد الملك . وقد قيل ان الديوان نقل في ايام عبد الملك . فانه امر سرجون ببعض الأمر فترأخى فيه ، فأحفظ عبد الملك ، فاستشار سليمان فقال له : انا أنقل الديوان وارجل منه . (١)

٢ — وقال ابن النديم في ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة :

ه احد الاسباب في ذلك ان المأمون رأى في منامه كأن رجلاً ابيض اللون ، مشرباً حمرة ، واسع الجبهة ، مقرون الحاجب ، أجلح الرأس . اشهل العينين ، حسن الشمائل ، جالس على سريره . قال المأمون : وكأنني بين يديه قد ملئت له هينة فقلت من انت ؟ قال : أنا ارسطاليس ! فسررت به وقلت : ايها الحكيم اسألك ؟ قال : سل . قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل ، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع ! قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم . وفي رواية أخرى : قلت : زحني ، قال : من نصحك في الذهب فليكن عندك كالذهب ، وعليك بالتوحيد . فكان هذا المنام من اوكد الاسباب في اخراج الكتب . فان المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات . وقد استظهر عليه المأمون ، فكتب الى ملك الروم يسأله الاذن في انفاذ من يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم ، فأجاب الى ذلك بعد امتناع . فأخرج

المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر ، وابن البطريق ، وسلمى صاحب بيت الحكمة وغيرهم . فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا. فلما حملوه اليه ، امرهم بنقله ، فنقل . وقد قيل ان يوحنا بن ماسويه ممن نفذ الى بلد الروم . قال محمد بن اسحق : ممن عني باخراج الكتب من بلد الروم محمد واحمد والحسن بنو شاذان المنجم . وخبرهم يحيى بعد ذلك ، وبذلوا الرغائب ، وانفذوا حنين بن اسحق وغيره الى بلد الروم . فجاؤوهم بطرائف الكتب ، وغرائب المصنفات : في الفلسفة والهندسة والموسيقى والارتماطيقى والطب . وكان قسطا بن لوقا البعلبيكي قد حمل معه شيئاً فنقله ، ونقل له ، قال ابو سليمان المنطقي السجستاني : ان بني المنجم كانوا يرزقون جماعة من النقلة ، منهم حنين بن اسحق ، وحبيش بن الحسن ، وثابت بن قره وغيرهم ، في الشهر ، نحو خمس مائة دينار للنقل والملازمة .

« قال محمد بن اسحق : سمعت ابا اسحق بن شهرام يحدث في مجلس عام ان ببلد الروم هيكلاً قديماً البناء عليه باب لم ير قط أعظم منه . بمصرعين حديد . كان اليونانيون ، في القديم ، وعند عبادتهم الكواكب والأصنام يعظمونه ، ويدعون ، ويذبحون فيه ، قال : فسألت ملك الروم ان يفتحه لي ، فامتنع من ذلك لأنه اغلق منذ وقت تنصرت الروم ، فلم ازل ارفق به واراسله وأسأله شفاهاً عند حضوري مجلسه ، قال : فتقدم بفتحه ، فاذا ذلك البيت من المرمر والصخر العظام ألواناً ، وعليه من الكتابات والنقوش ما لم ار ولم اسمع بمثله كثرة وحسن . وفي هذا الهيكل من الكتب القديمة ما يحمل على عدة اجمال ، وكثر ذلك حتى قال الف جمل ، بعض ذلك قد اخلق ، وبعضه على حاله ، وبعضه قد أكلته الارضة . قال : ورأيت فيه من آلات القرايين من الذهب وغيره أشياء طريفة . قال : واغلق الباب بعد خروجي ، وامن علي بما فعل معي . قال وذلك في ايام سيف الدولة ، وزعم أن البيت على ثلاثة ايام من القسطنطينية ، والمجاورون لذلك الموضع قوم من الصابة الكلدانيين ، وقد اقرتهم الروم على مذاهبهم ، وتأخذ منهم الجزية » (١) .

المصادر

- ١ - ابن النديم . الفهرست ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ٢ - ابن أبي أصيبعة . عيون الأنباء في طبقات الاطباء ، القاهرة ١٢٩٩
- ٣ - بور (ت . ج . دى) ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، الترجمة العربية .
القاهرة ١٩٤٠
- ٤ - طوقان (قدرى حافظ) ، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك .
القاهرة ١٩٤١
- ٥ - العقاد (عباس محمود) ، أثر العرب في الحضارة الاوربية ، القاهرة
١٩٤٦
- ٦ - فروخ (عمر) : الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب ، بيروت ١٩٤٧
- ٧ - فروخ (عمر) ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة . بيروت ١٩٥٢
- ٨ - صليبا (جميل) ، من افلاطون الى ابن سينا ، الطبعة الرابعة ،
بيروت ١٩٦٦
- ٩ - مظهر (اسماعيل) ، تاريخ الفكر العربي ، القاهرة ١٩٢٨
- ١٠ - فاخوري (حنا) ، البحر (خليل) ، تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت
١٩٦٦
- ١١ - زيدان (جرجي) ، تاريخ التمدن الاسلامي ، مصر ١٩٠٤
- ١٢ - امين (احمد) ، ضحى الاسلام ، القاهرة ١٩٣٣

- 1 — Carra de Vaux, — *Avicenne, Paris, Alcan, 1900*
- 2 — Carra de Vaux, — *Les penseurs de l'Islam, 5 vol. Paris 1921*
- 3 — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie, Paris 1846*
- 4 — Leclerc (L.) *Histoire de la médecine arabe, Paris 1876*
- 5 — Cajari, *History of Mathematics.*
- 6 — Sarton (G.), *Introduction to the History of Science, vol. II London 1932*
- 7 — Madkour (I), *L'organon d'Aristote dans le monde arabe Paris 1934*
- 8 — Chabat (J.B), *Littérature Syriacque, Paris 1933*
- 9 — Hayes (E.R), *L'école d'Edesse, Paris 1880*
- 10— Georr (Kh), *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro — arabes, Beyrouth 1948.*



موضوعات الإنشاء الفلسفي

- ١ - ما هو دور الترجمة في النهضة الفكرية . أيد رأيك مستنداً الى ما كان للترجمة من أثر في الفكر العباسي . (دورة ١٩٥٣)
- ٢ - ماهي الاسباب الرئيسة التي دعت الى نقل العلوم الدخيلة ، وما هي النتائج التي تأتت عنها . (دورة ١٩٥٥)
- ٣ - ما الأثر الذي تركته حركة الترجمة والنقل في توجيه العقل العربي . (دورة ١٩٥٦)
- ٤ - اوضح اثر الفلسفة اليونانية في الفلسفة العربية ، واذكر كيف تم التفاعل بينهما (الدورة الثانية ١٩٥٨)
- ٥ - قيل في النهضة الثقافية العباسية : « انها لم تكن فجائية ، فقد هيأتها عوامل متعددة المصادر والاهداف ، حملت الخلفاء على تشجيع نقل العلوم الدخيلة والفلسفة الى اللغة العربية .
اشرح هذا القول وناقشه موضحاً اسباب النقل، وعوامل النهضة، ودور الخلفاء (الدورة الاولى ١٩٦١)

القسم الثاني

أعلام الفلسفة العربية في السرد والغرب

الباب الأول

أعلام الفلسفة العربية في الشرق

مقدمة

من الكندي الى الفارابي

ينقسم تاريخ الفلسفة العربية الى دورين: احدهما دور النقل، والآخر دور الانتاج. اما دور النقل فلم يظهر فيه فيلسوف حقيقي، لأن النقلة، لكثرة اشتغالهم بالنقل، لم يؤلفوا الا القليل من الكتب. ومع انه لم يصل اليها من كتبهم الا التزر اليسير، فان ما وصل اليها منها لا يدل على ان لاصحابها مذاهب فلسفية خاصة يمتازون بها على غيرهم.

واما دور الانتاج فقد بدأ في القرن التاسع للميلاد، وامتد الى القرن الرابع عشر. من الكندي الى ابن خلدون. واذا أدخلنا متكلمي المعتزلة في تاريخ الفلسفة العربية امكننا ان نقول: ان هذا الانتاج قد بدأ في القرن الثامن للميلاد او قبله بقليل، لأن أبا الهذيل العلاف، والنظام، والجاحظ مثلاً لا يقولون ابداعاً من الناحية الفلسفية عن بعض المشائين، وان كانت آراؤهم الفلسفية مقيدة بالأغراض الدينية.

ولسنا نريد الآن ان نتحدث عن المعتزلة والمتكلمين، ولا عن الفلاسفة الطبيعيين الذين اخذوا بالمذهب الفيثاغوري الجديد، ولا عن الكندي الذي يتصل من نواح كثيرة بأئمة المعتزلة، فان ذلك يخرجنا من الحدود التي رسمناها لانفسنا في هذا الكتاب. ولكننا نريد ان نقول في الكندي قولاً واحداً مقتضياً. وهو ان هذا الفيلسوف كان اول من أخذ بمذهب المشائين في الاسلام. واول من لقب بفيلسوف العرب. ولعلنا، اذا اردنا التعريف به، نستطيع ان نقول انه اول من تبهر في فنون الحكمة، واحكم جميع العلوم، وثبت المعاني الفلسفية في الفاظ عربية دقيقة. اما فلسفته فتقوم على اساس رياضي تبرز فيه الافلاطونية الحديثة بالفيثاغورية الجديدة. فتعلم الرياضيات عنده

ضروري لتحصيل الفلسفة ، وكثيرا ، ما نجده يطبق المنهج الرياضي في المسائل الفلسفية والعلمية والطبية ، ويحرص على ابراز فكرة التناسب في كل شيء . اصف الى ذلك انه يؤله العقل ، ويعتقد ان مرد الأشياء كلها اليه . فالمادة لا تتصور الا بالصورة التي تفيض عليها من العقل ، والنفس في المرتبة الوسطى بين العقل الالهي والعالم المادي . عنها يصدر عالم الافلاك ، اما النفس الانسانية فهي فيض من النفس الكونية . هبطت من عالم العقل الى عالم الحس مزودة بذكريات حياتها السابقة ، الا انه لا يقر لها قرار حتى تعود الى عالم العقل ، وتحظى فيه بديمومة مستقرة .

وقد الف الكندي في العقل رسالة اثرت في جميع الفلاسفة الذين جاؤوا بعده . فقسم العقل اربعة اقسام ، وهي

١ - العقل الذي بالفعل ابدأ وهو العقل الاول او الله

٢ - العقل الذي بالقوة .

٣ - العقل بالفعل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل بتأثير العقل الاول .

٤ - العقل الظاهر الذي تخرجه النفس فيكون موجودا لغيرها منها بالفعل .

وللمعرفة عند الكندي طريقان : احدهما طريق العقل ، والآخر طريق الوحي ، وهذان الطريقان يوصلان الى حقيقة واحدة . وما حاوله الكندي من التوفيق بين الحقائق التي يهتدى اليها بالنظر العقلي ، والحقائق المستفادة من مصدر ديني . كان المعتزلة قد سبقوه اليه في دفاعهم عن الوحي والعقل . فهو وإن شارك المعتزلة في القول بالعدل ، والتوحيد ، وفي اثبات النبوات ، والقول بخلوث العالم . وتزويه الخالق عن صفات المخلوقات ، الا انه يختلف عنهم بسعة أفقه العلمي . وجمعه بين تعاليم الفيشاغوريين والافلاطونيين والمشائين . اصف الى ذلك ان ظواهر الوجود عنده مرتبطة بعضها ببعض ، والأعلى يؤثر في الأدنى ، والله واحد وازلي ومبدع ، لم يسبقه وجود ، ولا ينتهي له وجود . ولا يكون وجود الا به . واذا كان العقل علة جميع المعقولات . وكانت العلة تؤثر في المعلول ، كانت الحقائق كلها بمعنى ما الهية . لانها كلية وضرورية ومطلقة وكاملة .

وسرى عند كلامنا على فلسفة الفارابي وابن سينا ان كثيرا من آراء هذين
 الفيلسوفين متصلة بآراء الكندي ، الا ان اشتهار اسميهما ادى الى تغطية الكندي
 باغطية التغافل ، فردد الشراح اسمي الفارابي وابن سينا في كثير من كتبهم . واهملوا اسم
 الكندي ، حتى ان الغزالي لما ذكر الفلاسفة لم يذكر منهم الا ابا نصر وابن سينا زاعماً
 انه لم يقم بنقل علوم أرسطو احد من الاسلاميين كقيام هذين الرجلين . وكما ان ابن
 طفيل لم يجد حاجة الى نقد فلسفة الكندي في مقدمة كتابه حي بن يقظان . فكذلك القاضي
 صاعد لم يذكره في كتاب طبقات الامم الا ليتهمه بالتقصير في صناعة التحليل .
 ومع ذلك فنحن نعتقد ان الكندي كان واضع حجر الاساس . في صرح الفلسفة
 العربية ، فبفضل عنايته ظهر في اللغة العربية ما ظهر من انواع العلم واصناف الصناعة .
 ولولاه لما راجت الفلسفة في الاسلام . ولا كان لغيره فيها مجال ولا مقال . فاهيك به
 اماماً محيطاً بجميع علوم عصره . مع جودة عقله . وحسن تمييزه . ولطف نظره .
 فهو المتقدم بين فلاسفة العرب . والفضل للمتقدم .

الفصل الأول

الفارابي

الفصل الاول

الفارابي

١ - حياته

ولد ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ المعروف باسم الفارابي سنة ٢٥٧ هـ - ٨٧٠ م في مدينة (فاراب) ، وهي إحدى مدن الترك من وراء النهر ، وكان أبوه فارسياً ، تزوج من امرأة تركية ، وأصبح قائد جيش . فلا غرو إذا ذهب بعضهم إلى القول ان الفارابي كان شريف النسب ، وانه ، بالرغم من حياة اليسار التي أعدتها له أسرته ، عدل عن هذه الحياة ، ومال إلى العزلة والتأمل .

تلقى الفارابي علومه الأولى في مدينة (فاراب) ، وليس في كتب التراجم ما يوقفنا على نشأته في هذه المدينة ، الا قول ابن أبي أصيبعة : ان الفارابي كان قاضياً ، وانه لما شعر بالمعارف نبذ القضاء ، واقبل بكلية على العلم . قال : وكان سبب لقراءة الفارابي للحكمة ان رجلاً اودع عنده جملة من كتب ارسطو ، فاتفق ان نظر فيها ، فوافقت منه قبولا : ومال الى قراءتها ، حتى اتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة .

ومما جاء في كتب التراجم ان الفارابي دخل العراق ، واستوطن بغداد ، فصحب فيها ابا بشر متى بن يونس ، وقرأ النحو على أبي بكر السراج ، وكان ابن السراج يقرأ عليه المنطق ، قال (ابن خلكان) : «ان الفارابي لما دخل بغداد كان بها ابو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور ، وهو شيخ كبير يقرأ الناس عليه فن المنطق ، وله اذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية ، وتجتمع في حلقة كل يوم المئون من المشتغلين بالمنطق ، وهو يقرأ كتاب ارسطوطاليس في المنطق ، ويعلم على تلامذته

شرحه . فكتب عنه في شرحه سبعين سفرأ ، ولم يكن في ذلك الوقت مثله في
 فنه ، وكان حسن العبارة في تأليفه ، لطيف الاشارة . وكان يستعمل في تصانيفه
 البسط والتذليل ، حتى قال بعض علماء هذا الفن : ما أرى ابا نصر الفارابي أخذ
 طريق تفهيم المعاني الجزلة بالالفاظ السهلة الا من ابي بشره^(١) . ويروي لنا ابن
 خلكان ايضاً ان الفارابي ارتحل الى مدينة (حران) . وفيها يوحنا بن حيلان . فأخذ
 عنه طرفاً من المنطق ، ثم قفل راجعاً الى بغداد . وقرأ بها علوم الفلسفة . وتناول جميع
 كتب ارسطوطاليس . والف فيها معظم كتبه . ويذهب المؤرخون في رواية اسفار
 الفارابي مذاهب شتى . فصاعد والقفطي يذكران انه دخل العراق واستوطن
 بغداد ، ثم قدم على سيف الدولة في حلب ، واقام في كنفه مدة . ثم رحل في صحبته الى
 دمشق ، فأدركه أجله بها . اما ابن ابي اصبيعة فيقول ان الفارابي انتقل من بغداد الى
 الشام واقام به الى حين وفاته . وليس بين الروايتين تناقض لأن اسم الشام في رواية
 ابن ابي اصبيعة يشمل دمشق وحلب لا احدي هاتين المدينتين دون الأخرى ،
 وجاء في رواية أخرى ان ابا نصر سافر الى مصر سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة ، ورجع الى
 دمشق . ولا نجد لمغادرته بغداد سوى سبب واحد . وهو انتشار الفتن السياسية
 فيها ، والذي لرجحه ان الفارابي لما اتجه الى الشام قدم على سيف الدولة صاحب
 حلب ، فقصه سيف الدولة الى علماء بلاطه . ثم اصطحبه في حملته على دمشق
 سنة ٣٣٤ ، وعاش فيها حتى ادركه الاجل سنة ٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م . وله من العمر
 ثمانون عاماً ، فدفن عليه سيف الدولة . ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير .

٢ - شخصية الفارابي

كان الفارابي زاهداً في الدنيا ، ميالاً الى العزلة والتأمل . لا يحب ان ينال منزلة
 من منازل الرفعة . ولا ان يتبوأ منصباً من مناصب الدولة . ولا أن يعتني بهيئة
 أو مسكن أو شهرة . روى (القفطي) ان الفارابي كان يقيم بكنف سيف الدولة

١ - وفيات الاعيان ، جزء ٢ . ص : ١٠٠ وما بعدها من طبعة بولاق .

« بزى أهل التصوف » ، وقيل ان سيف الدولة أجرى عليه نعماً كثيرة ، فاقصر على اربعة دراهم في النهار يسد بها رمقه ، وروى (ابن خلكان) ان الفارابي كان مدة مقامه بدمشق ، لا يرى غالباً الا عند مجتمع ماء ، او مشبك رباح ، يؤلف كعبه هناك . وقيل انه كان يسهر في الليل للمطالعة والتأليف مستنيراً بمصابيح الحراس .

كان الفارابي واسع الثقافة ، موسوعي المعرفة ، فلم يدع علماً من العلوم الا أحاط به ، وكان له قدرة عجيبة على تعلم اللغات حتى حبكت حوله الاساطير ، مثال ذلك ان ابن خلكان يقول : ان الفارابي صرح امام سيف الدولة بأنه يحسن أكثر من سبعين لساناً . وفي هذا القول كما ترون كثير من المبالغة ، الا أن امرأ واحداً لا ريب فيه ، وهو ان كتب الفارابي ، ولا سيما كتاب الموسيقى الكبير ، تدل على أن الفارابي كان يجيد الفارسية ، والتركية ، والكردية ، والعربية ، اما اليونانية والسريانية ، وهما لغتا العلم والثقافة في ذلك العصر ، فإن معرفته بهما لم تثبت لدينا .

ومما يدل على مكانة الفارابي عند القدماء ان ابن سبعين وصفه بقوله : « ان هذا الرجل كان أهمهم فلاسفة الاسلام ، واذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير » ، وان ابن خلكان وصفه بقوله : انه « صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم ، وهو أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه » .

وترجع مكانة الفارابي العلمية في نظرنا الى انه اثنأ مذهباً فلسفياً كاملاً ، وقام في الفلسفة العربية بالدور الذي قام به افلوطين في الفلسفة الافلاطونية الحديثة ، وكما لقب ارسطو بالمعلم الاول ، فكذلك لقب الفارابي بالمعلم الثاني ، وما لقب بهذا الاسم الا لأنه اربى على الكندي وغيره من السابقين في تهذيب صناعة المنطق وكشف اسرارها ، سئل مرة : من اعلم الناس بهذا الشأن أنت أم ارسطوطاليس ؟ فقال : لو ادركته لكنت اكبر تلامذته ، وذكر القاضي صاعد ان الفارابي اخذ

صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان. وبرز جميع اهل الاسلام فيها، وأربى عليهم في التحقيق لها. فشرح غامضها، وكشف سرها، وقرب متناولها. وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الاشارة، منبهاً على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية، والنهاية الفاضلة.

كان الفارابي كثير الدأب في العمل، شديد الصبر عليه. قيل انه كتب على كتاب النفس لارسطو بخطه: قرأت هذا الكتاب مائة مرة. ونقل عنه انه قال: قرأت السماع الطبيعي لارسطوطاليس الحكيم أربعين مرة. وأرى اني محتاج الى معاودة قراءته.

ومن صفاته أيضاً انه كان قوي التفكير النظري. ضعيف التدبير العملي. ذكر ابن خلدون ان الفارابي لم يقل بإمكان الكيمياء الا لأنه كان من اهل الفقر الذين يعوزهم ادنى بلقة من المعاش وأسبابه: بخلاف ابن سينا القائل باستحالة الكيمياء. فانه كان من اهل الغنى والثروة. وهذا القول لا يصدق في نظرنا على الفارابي. لأنه لو كان مولعاً بالمال لاستطاع ان يحصل منه على كل ما يريد. وليس قوله بإمكان الكيمياء نتيجة فقره وضعف غرائزه، وانما هو نتيجة قوله بوجود هبولى اولية تشترك فيها جميع الاجسام، ولولا ذلك لما صنف مقالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطلها.

وما أعجب ابن طفيل بشيء كاعجابه بالفارابي، كيف يؤثر الزهد في الحياة الدنيا. وهو يشك في بقاء النفس بعد الموت. قال: « واما ما وصل الينا من كتب ابي نصر فأكثرها في المنطق. وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك، فقد أثبت في كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريفة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له. ثم صرح في السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة الى العدم، وانه لا بقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف في شرح كتاب الاخلاق شيئاً من امر السعادة الانسانية، وانها انما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار. ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه: وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات

عجائز ، فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، اذ جعل مصير الكل الى العدم. وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر ، هذا مع ما صرح به من سوء معتقده بالنبوة ، واتما بزعمه للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيله الفلسفة عليها . الى أشياء ليس بنا حاجة الى ايرادها (١) .

وستبين عند كلامنا على فلسفة الفارابي حقيقة معتقده بالنبوة ، الا ان شيئاً واحداً لا بد من الاشارة اليه هنا ، وهو ان الفارابي ، على مثاليته وزهده في الحياة ، لم يسلم من تهمة الزندقة .

كان الفارابي يتقن الموسيقى ، كما يتقن العلوم الحكيمة والرياضية ، وبذكر بعض المؤرخين انه اخترع القانون ، وانه كان يضرب عليه حتى يستولي على سامعيه فيضحكهم ، او يبكيهم ، أو ينومهم . قال ابن خلكان : « لما قدم الفارابي على سيف الدولة . وجده في مجلس من العلماء فراحه في مجلسه حتى أخرجه عنه . ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن . فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل حتى صمت الكل ، وبقي يتكلم وحده ، ثم أخذوا يكتبون ما يقوله . فصرههم سيف الدولة وغلا به ، فقال له : هل لك في أن تأكل ؟ ، فقال : لا . فقال : فهل تشرب ؟ ، فقال : لا ، فقال : فهل تسمع ؟ ، فقال : نعم ، فأمر سيف الدولة باحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بانواع الملاحى . فلم يحرك احد منهم آله الا وعابه ابونصر . وقال له : اخطأت . فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال : نعم . ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها ، وأخرج منها عيداناً وركبها ، ثم لعب بها فضحك منها كل من كان في المجلس ، ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها . فبكى كل من كان في المجلس . ثم فكها ، وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من كان في المجلس حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج . » ومهما يكن في هذه الرواية من شطط فانها تدل . على كل حال ، على ان الفارابي كان يتقن صناعة الموسيقى ، وقد نسبوا اليه اشعاراً

كثيرة لا نظنها من نظمه ، وإذا كان بعضها له فهي كاشعار الفقهاء خاليه من الروح الشعرية ، مثال ذلك قوله :

أخي خل حيز ذي باطل وكن للحقائق في حيز
فما الدار دار مقام لنا وما المرء في الأرض بالمعجز
وهل نحن الا خطوط وقعن على نقطة وقع مستوفز
يحيط السماوات أولى بنا فماذا التزاحم في المركز

ولعل ميل الفارابي الى الموسيقى لم يكن متولداً من روحه الشعرية ، بل كان ناشئاً عن ملكاته الرياضية والفلسفية . لأن هذه الملكات كثيراً ما تكون مصحوبة بميل إلى الموسيقى . وقد قيل : ان الالحان اعداد واوزان .

تلك هي شخصية الفارابي . وهي كما ترون شخصية الفيلسوف الزاهد في الحياة ، المؤثر للعزلة والتأمل . المتخلي عن الجاه والثروة ، ونعتقد أن شخصيته بعيدة كل البعد عن شخصية أرسطو الذي عد نفسه اكبر تلاميذه .

وسنبين فيما بعد ان الفارابي لم يكن تلميذ أرسطو الا في المنطق والطبيعات ومبادئ علم ما بعد الطبيعة . أما في الاخلاق والالهيات فهو ذو نزعة افلاطونية .

٣ - كتب الفارابي

للفارابي كتب كثيرة . منها مقدمات ومختصرات ، ومنها شروح وتعليقات ومنها ردود على المتقدمين . ومنها تصنيفات خاصة تتضمن بعض ما انفرد به من الآراء .

آ - اما المقدمات والمختصرات ، فهي : (١) كتاب ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة (٢) رسالة في اغراض ما بعد الطبيعة (٣) رسالة

في اغراض آرسطو في كل واحد من كتبه (٤) المختصر الصغير في المنطق (٥) والمختصر الاوسط في المنطق ، (٦) والمختصر الكبير في المنطق (٧) المدخل الى المنطق (٨) مختصر كتاب باري ارميناس لارسطو (٩) مختصر جميع الكتب المنطقية ويسمى جوامع كتب المنطق (١٠) غرض المقولات (١١) رسالة في معنى الفلسفة . وغيرها .

ب - واما الشروح والتعليقات ، فهي : (١) شرح كتاب المقولات لارسطو (٢) شرح كتاب العبارة لارسطو (٣) تعليقات على اناطوطيقا الاولى لارسطو (٤) شرح كتاب البرهان لارسطو (٥) شرح المقالة الثانية والثالثة من كتاب الجدل لارسطو (٦) شرح كتاب المغالطة لارسطو (٧) شرح كتاب الخطابة لارسطو (٨) شرح كتاب السماع الطبيعي لارسطو (٩) شرح كتاب السماء والعالم لارسطو (١٠) شرح كتاب الآثار العلوية لارسطو (١١) صدر كتاب الاخلاق لارسطو (١٢) شرح كتاب المجسطي لبطليموس (١٣) شرح مقالة النفس للاسكندر الافروديسي (١٤) جوامع كتاب النواميس لافلاطون . وغيرها .

ج - وأما الردود على المتقدمين والمعاصرين ، فهي : (١) الرد على ابن الراوندي في ادب الجدل (٢) الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام آرسطو على غير معناه (٣) الرد على يحيى النحوي فيما رده على آرسطو (٤) الرد على الرازي في العلم الالهي (٥) مقالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطلتها .

د - وأما الكتب الخاصة التي تتضمن ما انفرد به من الآراء ، فهي : (١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو (٢) كتاب فصوص الحكم (٣) كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة (٤) كتاب السياسات المدنية (٥) رسالة في السياسة (٦) كتاب تحصيل السعادة (٧) كتاب التعليقات (٨) كتاب الموسيقى الكبير (٩) رسالة في احصاء العلوم

(١٠) كتاب الدعاوى القلبية (١١) كتاب عيون المسائل (١٢) رسالة
في العقل (١٣) رسالة في ماهية النفس (١٤) مقالة في شرائط اليقين
(١٥) مقالة في صناعة الكتابة (١٦) كلام في الشعر والقوافي (١٧) كلام
في الرؤيا (١٨) كلام في العلم الالهي (١٩) اتفاق آراء ابقراط وافلاطون
(٢٠) التوسط بين ارسطو وجالينوس (٢١) كلام في الواحد والوحدة
(٢٢) كلام في الجوهر (٢٣) كتاب الحروف طبع في بيروت ١٩٧٠، وغير ذلك
كثير

وتتميز كتب الفارابي بدقة معانيها، وجزالة الفاظها، وحسن ترتيبها وتبويبها،
وهو، كما قيل، صحيح العبارة لطيف الاشارة، قرأ عليه يحيى بن عدي كما قرأ
هو نفسه على أبي بشر متى، وعلى ويوحنا بن حيلان، وبكتبه تخرج ابن سينا وغيره من
الفلاسفة. ذكر ابن سينا انه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو اربعين مرة. فلم
يفهم ما فيه. حتى وقع على كتاب للفارابي في اغراض ما بعد الطبيعة. فلما قرأه
انفتح عليه كل ما كان غامضاً. والفرق بين كتب الفارابي وكتب ابن سينا ان
الاولى، كما يقول ابن خلكان، رقايع مثورة وكراريس متفرقة. ليس فيها من المطولات
والرسائل المفصلة الا عدد قليل، على حين ان الثانية اكثرها مطولات جامعة. حسنة
التبويب والترتيب، فلا غرو اذا اكب الناس على كتب ابن سينا اكثر من اكبهم
على كتب الفارابي. ولولا تقدم الفارابي على ابن سينا في كثير من المسائل الالهية
لما ترجمت كتبه الى العبرية واللاتينية. ولذا علمت ان في خزائن الكتب
الاوربية عدداً من الترجمات اللاتينية لكتب الفارابي نقلت اليها من العبرية،
او من العربية مباشرة، علمت ان منزلة هذا الفيلسوف لا تقل عن منزلة ابن سينا
في تاريخ الفكر العالمي.

٤ - فلسفة الفارابي

سنقتصر بحثنا في فلسفة الفارابي على الامام بالمسائل التالية : وهي : (١) رأيه في
وحدة النفس (٢) رأيه في الله والعالم (٣) رأيه في النفس ومعرفتها الحسية والعقلية
(٤) رأيه في السياسة (٥) رأيه في النبوة .

١ - وحدة الفلسفة .

يرى الفارابي ان الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف مذاهبها ، لأنها تبدل من زمان الى زمان ومن مدرسة الى مدرسة . ومن معلم الى آخر من غير ان تبدل غاياتها ومقاصدها . وإذا كانت الفلسفة واحدة كان من الواجب على الفيلسوف ان يجمع بين الآراء المختلفة للارتقاء منها الى قمة واحدة تجمع بينها ، وهذه القمة هي الحقيقة . قال الدكتور ابراهيم مذكور : « كان الفارابي يريد ان يدرس كل شيء . وكان يميل الى النظر في الأمور من كل ناحية ، والى البحث في جميع الاحتمالات الممكنة ، وكان يسعى الى التوحيد والتعميم سعيه الى التقسيم والتفصيل ، وهذه الروح البناءة ظاهرة تمام الظهور في اسلوبه الكتابي وفي عباراته .. فهو كاتب يوجز ويلخص ويعرف قيمة كل لفظة ، وهو بطيل التأمل الفكري في اللفظة ، كما يطيله في الفكرة » (١)

ويتجلى ميل الفارابي الى التوحيد في توفيقه بين المذاهب المتعارضة . فقد بين في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وأرسطو ان هذين الفيلسوفين متفقان ، وان اختلفا في نمط الحياة ، وطريقة تدوين الكتب ، وفي بعض المسائل الفلسفية ، كسألة المثل ، وسألة حدوث العالم ، وسألة المعرفة وغيرها . فافلاطون وأرسطو في نظر الفارابي هما الحكيمان المبدعان للفلسفة ، والمنشئان لمبادئها واصولها ، والمتحمان لأواخرها وفروعها . وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في سيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما في كل فن انما هو الاصل المعتمد عليه ، لخلوه من الشوائب والكدر . بذلك نطق الألسن وشهدت العقول ، ان لم يكن من الكافة ، فمن الاكثرية من ذوي الالباب الناصعة والعقول الصافية » (٢)

قال : « ونحن نجد الالسة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرب الامثال ، واليهما يساق الاعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم

العميقة، والعلوم اللطيفة، والغوص في المعاني الدقيقة، المؤدية في كل شيء الى محض الحقيقة» (١). فاذا كان الأمر كذلك وجب ان يكون هذان الحكيمان متفقين في الباطن، وان اختلفا في الظاهر . ولو كان بينهما خلاف في الاصول والمقاصد لما خلا الأمر من احدى ثلاث حالات . وهي :

١ - اما ان يكون الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح .

٢ - واما ان يكون رأي الجميع أو الاكثرية واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً .

٣ - واما ان يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الاصول تقصير .

والفارابي يبطل الحالة الاولى بقوله : ان الحكيمين لم يختلفا في تحديد الفلسفة . لأنهما عرفاها بقولهما : انها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، وهذا حد صحيح يبين عن ذات المحدود، ويبدل على ماهيته . وهو يبطل الحالة الثانية بقوله : ان العقول المختلفة مجتمعة على تقديم هذين الحكيمين ، ولا شيء اصح مما اجمعت عليه العقول المختلفة، وشهدت به واتفقت عليه، فلم يبق اذن الا القول : ان الخلاف بين الحكيمين وهم لا حقيقة له .

وهي عن البيان ان ابطال الفارابي للفرضية الاولى مبني على ايمانه بصحة حد الفلسفة الذي اتفق عليه الحكيمان، ودوتا من أجله العلوم بموجودات العالم . واجتهادا في ايضاح احوالها على ما هي عليه . اما ابطاله للفرضية الثانية فمبني على اعتقاده ان الأمر الذي تتفق فيه العقول المختلفة بعد تأمل منها وتلرب ونقد وتمحيص لا يمكن ان يكون الا صحيحاً . ولولا ايمان الفارابي بصدق أحكام العقل ، ووحدة الحقيقة والمعرفة لما ابطال الفرضية الثانية، ولما حاول الجمع بين افلاطون وأرسطو، ولا بين العقل والوحي .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في المسائل التي عاجلها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ولكننا نريد أن نشير الى واحدة منها لا غير، وهي مسألة المثل، فان افلاطون يثبتها، وآرسطو ينفيها، ويلوم افلاطون على قوله بوجودها في عالم المعقولات المفارق لعالم الحس، لأن المعقولات في نظره لا توجد الا في العقل.

غير أن الفارابي يزعم ان اختلاف الحكيمين في هذه المسألة ليس حقيقياً، لأن آرسطو، في زعمه، يثبت الصور الروحانية، ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية، لا شك ان الفارابي قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لآرسطو، ورأى ان هذا الفيلسوف يفتد رأي افلاطون، ويقول ان المثل اجناس كلية لا توجد خارج العقل، لأنه لا وجود في الواقع الا للجزئي. فلو اقتصر الفارابي على قراءة كتاب ما بعد الطبيعة وحده لما استطاع ان يوفق بين رأي صاحبه ورأي افلاطون. ولكنه قرأ بالاضافة الى ذلك كتاب الربوبية المنسوب الى آرسطو خطأ، ووجد في هذا الكتاب اثباتاً للمثل في العالم العلوي. ومن نسب كتاب الربوبية (الايثولوجيا) الى آرسطو سهل عليه التوفيق بينه وبين افلاطون، لا في مسألة المثل فقط، بل في مسألة حدوث العالم ومسألة العقاب والثواب. وقد وافق كتاب الربوبية هوى من نفس الفارابي، فلم يشك في نسبه الى آرسطو لحظة واحدة، بالرغم من اشتماله على كلام مخالف لكلام آرسطو في كتبه الأخرى. قال: «ان هذه الاقاويل اذا اخذت على ظواهرها لا تخلو من احدى ثلاث حالات: (١) فاما ان يكون بعضها مناقضاً لبعض (٢) واما ان يكون بعضها لآرسطو وبعضها ليس له (٣) واما ان يكون لها معان وتأويلات تتفق وان اختلفت ظواهرها» (١) اما الحالة الأولى فيردها الفارابي بقوله: «فاما ان يظن بآرسطو، على براعته، وشدة يقظته، وجلالة هذه المعاني عنده، انه يناقض نفسه في علم واحد هو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر» (٢)

١ - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ص: ١٠٥.

٢ - المصدر نفسه، ص: ١٠٥-١٠٦.

وفي هذا القول ، كما ترون ، إيمان عميق بعصمة أرسطو ، بالرغم من قول الفارابي انه يدعو الى الحقيقة وان خالفت مذهب أرسطو (١) . واما الحالة الثانية فيردها الفارابي بقوله : « واما ان بعض هذه الكتب لارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جداً ، اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يظن ببعضها انه منحول » (٢) . وهذا القول يدل على أن الفارابي ، على اتصافه بقوة التأمل والتدرب والبحث والتحليل ، كان بعيداً عن الاتصاف بملكة التمحيص والنقد التاريخي . فلم يثق اذن امامه بعد ابطال الحالتين السابقتين الا القول : ان لهذه الاقاويل تأويلات تتفق في الباطن وان اختلفت في الظاهر .

وقصارى القول ان الحكميين في نظر الفارابي متفقان في الاصول ، ومختلفان في الفروع ، واتفاقهما في الاصول يدل على ان الفلسفة واحدة ، والحقيقة واحدة ، دينية كانت أو فلسفية . لا شك ان الفارابي سلك في سبيل التوفيق بين افلاطون وأرسطو طريقة علمية قوامها المقارنة بين اقوال الحكميين ، ولكن محاولته باءت بالفشل لاعتماده على نصوص منحولة . وقد دل الفارابي باتباعه طريقة التأويل ، التي قلد بها بعض الفرق الباطنية ، على انه كان مولماً بالتوفيق بين الآراء المتعارضة ، فكان تارة افلاطونياً يجر اليه أرسطو ، وأخرى ارسطوطاليسياً يجر اليه افلاطون . (٣) ولعله لم يحاول التوفيق بين آراء الحكميين الا لأنه كان يرى ، كاخوان الصفا ، ان المذاهب واحدة في باطنها وأصولها ، وان اختلفت في ظواهرها وفروعها ، او لعله لم يتبع طريقة التأويل الا للتعبير عن مذهبه الخاص ، وهو القول ان الفلسفة اليونانية لا تناقض الدين ، وإذا ظهر لك ان بينهما اختلافاً امكنك رفع هذا الخلاف بطريقة التأويل . وستكلم على هذه الطريقة عند بحثنا في فلسفة ابن رشد .

١ - الفارابي ، ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١-١٢ .

٢ - كتاب الجمع بين رأيي الحكميين ، ص : ١٠٦ .

٣ - راجع تاريخ الفلسفة العربية لحنا فخور والدكتور خليل الجحر ، ص : ٣٨٤-٣٨٥ من الطبعة الجديدة .

٢ - الله والعالم .

ان جميع ما نشئته هنا ليس سوى مقدمات لما سنعود الى الكلام عليه عند البحث في فلسفة ابن سينا ، فان آراء ابن سينا في الله والعالم مستمدة من آراء الفارابي ، إن طريقتيهما متقاربتان وهدفهما واحد ، وهو كما قال الدكتور ابراهيم مدكور : « بناء نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية ، وفي نظام كهذا تصبح قضية العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأولى للبنيان الفلسفي بأسره » (١)

وستنصر كلامنا الآن على الاثام باربعة مسائل وهي : (١) تقسيم الموجودات (٢) حقيقة الله وصفاته (٣) نظرية الفيض (٤) علاقة الله بالعالم .

أ - تقسيم الموجودات : تقسم الموجودات قسمين منطقيين « احدهما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثاني اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود » (٢) . ومعنى ذلك ان كل شيء فهو اما واجب الوجود ، أو ممكن الوجود . ولما كان الممكن لا يخرج الى الوجود الا بعلة ، وكانت العلل لا تتسلسل الى غير نهاية ، وجب ان ينتهي التسلسل الى موجود واجب الوجود ، لا علة لوجوده ، له بذاته الكمال الاسنى . فهناك اذن موجودات ممكنة الوجود بذاتها واجبة الوجود بغيرها ، وهي موجودات هذا العالم ، وموجود واجب بذاته وهو الله . وهو الذي اذا فرض غير موجود لزم عنه محال ، وهذا الموجود الواجب الوجود هو السبب الاول لوجود الأشياء جميعاً .

ب - حقيقة الله وصفاته : اذا كان الله واجب الوجود بذاته لزم عن ذلك أن يكون هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات .

١ - Madkour, La place d'Al-Farabi p. 46.

٢ - عيون المسائل ، ص : ٥٠ .

وهذا السبب الأول يرى من جميع انحاء النقص ، وله بذاته الكمال الأعلى ،
فوجوده افضل الوجود ، وأقدم الوجود ، ولا يمكن ان يكون وجود افضل ، ولا
أقدم من وجوده .

وهو موجود بالفعل من جميع جهاته ، ولا يمكن ان يكون له وجود بالقوة ،
ولا حاجة به الى شيء يديم وجوده ، ولهذا كان ازلياً دائماً الوجود بجوهره
وذااته .

ووجوده مخلو من كل مادة ، ومن كل صورة ، لأن الصورة لا يمكن ان
تكون إلا في مادة ، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤلفة من مادة وصورة ،
ولكان وجوده مركباً من جزأين ، وله سبب ، وكيف يكون له سبب ، وهو
السبب الأول لجميع الموجودات .

وهو تام الوجود لا يعتريه التغير .

وهو واحد لا شريك له ، ولا صمد له ، ولا ينقسم الى أشياء يتم بها وجوده . دع أن
قولنا انه واجب الوجود بذاته يتضمن البرهان على أنه واحد . لانه لو كان هنالك
موجودان كل منهما واجب الوجود لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه ،
وما به الاتفاق غير ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات .

والواجب الوجود بذاته في غاية الكمال والجمال والبهاء . وهو عقل محض ،
وعاقل محض ، ومعقول محض ، لأن المانع للصورة من ان تكون عقلاً ، وان تعقل
بالفعل هو المادة . فمضى كان الشيء في وجوده غير محتاج الى مادة ، كان ذلك
الشيء بجوهره عقلاً بالفعل ، وتلك حال الأول ، فهو اذن عقل بالفعل ، وهو
ايضاً معقول بجوهره ، فإن المانع ايضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولا هو
المادة ، وهو معقول من جهة ما هو عقل ، لأن الذي هو به عقل ليس يحتاج في
أن يكون معقولا الى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته ،

فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل، وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل» (١) ومعنى ذلك ان الله عقل، وعقل، ومعقول ، وهذه الأشياء الثلاثة فيه معنى واحد ، وذات واحدة ، وجوهر واحد لا يتقسم . وكذلك الحال في أنه علم، وعالم، ومعلوم، وفي أنه حق، وفي أنه حياة ، فهي كلها ذات واحدة ، وجوهر واحد . وكذلك الحال ايضاً في عظمته وجلاله ومجده وبهائه وجماله وكماله، فهي له في ذاته لا من شيء خارج عن ذاته . واذا كان ذلك كذلك وجب ان يكون الواجب الوجود لذاته مغتبطاً بوجوده ، يحب ذاته ويعشقها ، والعاشق منه هو المعشوق ، والمحِب منه هو المحبوب ، فهو اذن المحب الأول ، والمحبوب الأول ، والعاشق الأول والمعشوق الأول، أحبه غيره ، أو لم يحبه ، وعشقه غيره أو لم يعشقه (٢). واذا كان الله تام الوجود، وجب ان تكون معرفتنا به اتم معرفة، الا أن ما يتصف به من الكمال المطلق يجعل عقولنا المحدودة عاجزة عن ادراكه ادراكاً واضحاً . فهو غير متناه ، وعقولنا متناهية ، ونحن غائصون في بحر المادة، والمادة تصدنا عن ادراك النور الساطع الذي يبهر اعيننا ، وعلى قدر ما نكون اقدر على تخليص نفوسنا من كدورة المادة تكون معرفتنا به أوضح وأتم .

وإذا كنا نثبت لهذا الموجود الكامل أحسن الأسماء ، فان هذه الاسماء لا تدل على الكمالات التي لدينا ، بل تدل على معاني أشرف تخصه هو في ذاته ، وبعض هذه الاسماء تدل عليه من حيث هو في ذاته ، وبعضها تدل عليه من حيث علاقته بالعالم، من دون ان تحدث في ذاته كثرة. ونحن لا نطلق عليه هذه الاسماء الا على سبيل المجاز ، ولا ندرك كنهها الا بطريق التمثيل .

تلك هي آراء الفارابي في الصفات الالهية، وهي كما ترون مستمدة من فلسفة أرسطو، والفلسفة الافلاطونية الحديثة، وتعاليم الاسلام، ومذهب المعتزلة. وقد

١ - المدينة الفاضلة ، الفصل الخامس ، ص : ٣٠ من طبعة الدكتور البر نصري نادر ،

المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٩.

٢ - المصدر نفسه ، ص : ٣٧ .

أخذ بها ابن سينا وعرضها في قالب أخاذ ، وسنين عند كلامنا على فلسفة الغزالي كيف انتقد هذا الامام آراء الفارابي وابن سينا في مسألة الصفات الالهية ، وكيف وجد أن الهه هذين الفيلسوفين بعيد كل البعد عن خلقه ، لأنه يعرف الكليات ولا يعرف الجزئيات .

ج - نظرية الفيض : نظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيفية صدور الموجودات عن السبب الأول. وهي نظرية مستمدة من الفلسفة الافلاطونية الحديثة ، خلاصتها أن الله يعقل ذاته ، وعقله لذاته علة صدور العالم عنه ، فهو إذن لا يحتاج في صدور العالم عنه إلى شيء غير ذاته، ولا إلى عرض بطراً عليه ، ولا إلى حركة يستفيد بها حالاً لم تكن له ، ولا إلى آلة خارجة عن ذاته ، بل العالم يفيض عنه لذاته وبلذاته .

وليس في فيض الوجود عنه ما يكسبه كمالاً ، بل الوجود الذي له بعد فيض الموجودات عنه لا يختلف عن الوجود الذي له قبل فيضها عنه ، بل هما جميعاً ذات واحدة . قال الفارابي : « فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه » (١)

وعلة وجود الأشياء ليست إرادة الله ، وإنما هي علمه بما يجب عنه .

ولكن كيف يتم صدور الموجودات عن الله ؟

يجيب الفارابي عن هذا السؤال بقوله : ان الموجود الذي يفيض عن الأول هو الموجود الثاني (أي العقل الأول) ، وهو جوهر غير متجسم أصلاً ، وهو أحديّ الذات . « لأن الأول أحديّ الذات من كل جهة ، ويقضي الواحد من كل جهة واحداً ، ويجب أن يكون هذا الأحديّ الذات أمراً مفارقاً » (٢)

هذا ما عبر عنه ابن سينا فيما بعد بقوله: لا يصدر عن الواحد إلا واحد، فإذا قلت أن العالم يصدر عن تعقل الله لذاته، وكان الله واحداً من جميع الوجوه، وجب أن يكون الثاني الذي يصدر عنه واحداً أيضاً. إلا أن هذا الثاني، الذي يسميه الفارابي بالعقل الأول، لا يخلو من شيء من التركيب: لأنه ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بالأول. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فإذا عقل الأول، لزم عنه وجود العقل الثاني، وإذا عقل ذاته من حيث هي ممكنة الوجود، لزم عنه وجود الفلك الأعلى بمادته، وصورته التي هي النفس، وهذا العقل الثاني يعقل ذاته ويعقل الأول، فيفيض عنه بما يعقل الأول عقل ثالث، وبما يعقل ذاته وجود كرة الكواكب الثابتة، وهكذا دواليك، حتى يفيض عن العقل الثالث عقل رابع وكرة زحل، وعن العقل الرابع عقل خامس وكرة المشتري، وعن العقل الخامس عقل سادس وكرة المريخ، وعن العقل السادس عقل سابع وكرة الشمس، وعن العقل السابع عقل ثامن وكرة الزهرة، وعن العقل الثامن عقل تاسع وكرة عطارد، وعن العقل التاسع عقل عاشر وكرة القمر. وهكذا ينتهي الفيض عند العقل العاشر الذي يطلق عليه الفارابي اسم العقل الفعال. ولسنا نجد عند الفارابي تعليلاً واضحاً لانتهاه الفيض عند العقل الفعال إلا قوله: إن تسلسل الموجودات بعضها عن بعض لا يمكن أن يكون بلا نهاية، فالحقول المفارقة مختلفة الأنواع، وكل واحد منها نوع على حدة، فإذا فاضت عن الأول بحسب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته، فيبتدىء من أكملها وجوداً، ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الانقاص فالانقاص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تحطى عنه إلى ما دونه تحطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً (١).

على أن الفارابي يقسم الموجودات ثلاثة أقسام: وهي الموجودات المفارقة، والموجودات الملائمة للأجسام، والأجسام.

أما الموجودات المفارقة، فلها ثلاث مراتب: أولاها مرتبة الله، وثانيها مرتبة عقول الافلاك، وثالثتها مرتبة العقل الفعال.

وأما الموجودات الملبسة للأجسام، فهي ثلاث مراتب، وهي النفس ، والصورة ،
والمادة .

وأما الأجسام، فهي ستة أجناس : الاجسام السماوية، والحيوان الناطق ، والحيوان
غير الناطق ، والنبات ، والمعادن ، والاسطقسات الاربعة .

ومعنى ذلك كله أن الموجودات رتبت بعضها فوق بعض في نظام هندسي بديع،
يبتدىء من الاكمل وينتهي إلى الانقصر .

والغرض من نظرية الفيض عند الفارابي تحليل صدور الكثرة عن الوحدة . وليس
بين آراء ابن سينا وآرائه كبير اختلاف ، لأن ابن سينا أخذ عنه قوله أن التعقل
ابداع ، وان الموجود الأحدي الذات لا يصدر عنه إلا واحد ، وان الموجودات
قسمان ممكن وواجب ، وان الممكن لا يستطيع أن يهب ذاته الوجود ، ولا أن
يتحول إلى موجود واجب إلا بتأثير موجود آخر واجب الوجود بذاته ،
وان الواجب بذاته تقتضي طبيعته وجوده، على حين أن الممكن لا تقتضي طبيعته
وجوده، وكثيراً ما يظن المرء أنه يرى ابن سينا في مرآة الفارابي، أو يرى الفارابي
في مرآة ابن سينا، وقد قلنا سابقاً أن هدفهما واحد، وان اختلفت طريقة أحدهما
عن طريقة الآخر .

وجملة القول ان الموجودات في نظر الفارابي تؤلف سلسلة متصلة ، لأن الوجود
عنده واحد، كما ان ابداع العالم وحفظ وجوده شيء واحد. وليس العالم مظهرأ
لوحدة الذات الالهية فقط ، ولكنه أيضاً في نظامه البديع مظهر للمعدل الالهي (١).

د - علاقة الله بالعالم : العالم قسمان : علوي ، وهو عالم العقول والافلاك ،
وسفلي، وهو ما تحت فلك القمر . وكما أن لموجودات العالم العلوي مراتب أعلاها
مرتبة العقل الأول ، فكذلك لموجودات العالم السفلي مراتب أعلاها مرتبة الانسان ،
وأدناها مرتبة العناصر الاربعة .

١ - راجع دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة عبد الهادي أبي ريدة، ص: ١٤٣ .

وللعالم بقسميه نظام ثابت ، إلا أن طبيعة العالم العلوي أكمل . وهو يؤثر في العالم السفلي تأثيراً مجملًا من جهة ما يجب أن يكون فيه من نظام كلي . أما جزئيات العالم السفلي فإنها تؤثر بعضها في بعض وفقاً لقوانين تدل عليها التجربة ، وإذا كان العالم العلوي يتناول العالم السفلي في جملته ، فإن هذا التأثير لا يشمل إلا ناحية الخير ، ولذلك أنكر الفارابي قول المنجمين بأن بعض الكواكب تجلب السعادة ، وبعضها تجلب النحس لأن طبيعة الكواكب واحدة ، وهي خيرة أبداً .

وإذا سألنا الآن ما هي علاقة الله بالعالم في نظر الفارابي ، قلنا إن الله هو السبب الأول الذي يصدر عنه العقل الأول والعقول التي تليه حتى تنتهي إلى العقل الفعال . وكل عقل من هذه العقول مبدأ لما بعده ، وكل فلك من الافلاك فله عقل يدبره ، ونفس تحركه حركة دائرية دائمة ، قال الفارابي :

ونسبة السبب الأول إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها ، فإن البرية من المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية ، ودون السماوية الأجسام الهولانية ، وكل هذه تحتذي حذر السبب الأول ، وتؤمّه وتقتفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ، إلا أنها إنما تقتضي الغرض بمراتب ، وذلك أن الأنفس يقتضي غرض ما هو فوقه قليلاً ، وذلك يقتضي غرض ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً . فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتضي غرض السبب الأول ، فإني أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر فقد أحثني بها من أول أمرها نحو الأول ومقصده ، فعادت وصارت في المراتب العالية . وأما التي لم تعط من أول الأمر كل ما به وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع نيله ، وتقتضي في ذلك ما هو غرض الأول ^(١) . ومعنى ذلك كله أن الله علة فاعلة وعلة غائية معاً ، فهو علة فاعلة من حيث أن تعقله سبب صدور الموجودات عنه ، وهو علة غائية من حيث أن جميع الموجودات تؤمه وتقتضي غرضه .

وإذا علمنا أن العقل الفعال في نظر الفارابي « سبب وجود الانقس الارضية من وجه وسبب الاركان الاربعة بواسطة الافلاك من وجه آخر » (١) وان هذه الاركان تنشأ عن تحرك الافلاك ، وعن بماسة بعضها لبعض ، وامتزاج بعضها ببعض ، بنسب وحركات مختلفة تتولد منها الأجسام ؛ وان لهذه الأجسام قوى بعدها للفعل ، وقوى تعدها لقبول الفعل ، وانها كلها مركبة من مادة وصورة ، وان للمادة لا تحصل على الصورة ، ولا تستقل من صورة إلى أخرى إلا بتأثير فاعل خارج عنها ، إذا علمنا ذلك كله ، تبين لنا أن كل ما تحت فلك القمر من موجودات متضادة ومتغيرة تابع لما يفيض عليه من الله والعقول السماوية بواسطة العقل الفعال . ومعنى ذلك ان العقل الفعال الذي يسميه الفارابي بواهب الصور تارة ، وبالروح الامين ، وروح القدس . أخرى (٢) مبدع كغيره من العقول التي فوقه ، وإذا قبل للفارابي ان في الاعتراف للعقل الفعال والعقول التي فوقه بصفة الابداع اشراكاً بالله ، قال ان الله هو المبدع الأول ، وان ابداع العقول لا يتم إلا بقضاء الله وقدره ، لأن كلاً منها لا يبدع العقل الذي تحته إلا بتعقله للذات الالهية ، ولا يبدع الفلك الذي يليه إلا بتعقله لذاته من جهة ما هي عقل مرده في النهاية إلى الله . والفارابي بصرح في كتاب حيون المسائل (٣) ان الله عناية « محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد ، وكل كائن بقضائه وقدره ، والشرور أيضاً بقدره وقضائه ، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لا بد لها من الشر ، والشرور واصله إلى الكائنات الفاسدات ، والشرور محمودة على طريق العرض ، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة الدائمة » ، ولذلك قال ابن سينا : الخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض (٤) .

وقصارى القول : ان الفارابي أراد أن يجمع بين ما جاء في فلسفة أرسطو من القول بقدم العالم وبين ما جاء في العقيدة الدينية من القول بخلقهم ، فلم يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض ، التي اقتبسها من الافلاطونية الحديثة ، فجعل الله مبدعاً للعقول

١ - حيون المسائل ، ص : ٩ . ٢ - السياسات المدنية ، ص : ٢-٣ .

٣ - حيون المسائل ، ص : ١٨ .

٤ - راجع رأي ابن سينا في العناية الالهية : الفصل الثاني من هذا الباب .

ابداعاً غير زماني، وجعل العقول بدورها مبدعة، ولكنه لم يستطع أن يفسر لنا كيفية تولد المادة من هذه العقول المجردة تفسيراً واضحاً . وسنعود إلى توضيح هذه المسألة عند كلامنا على فلسفة ابن سينا .

٣ - النفس الإنسانية . معرفتها الحسية والعقلية :

أ - قوى النفس :

قال الفارابي : ان الإنسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفساً تظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية ، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوة العقل (١) . قال : « ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة ، ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها . ومن قواها المدركة القوى الظاهرة ، والاحساس الباطن والمتخيلة ، والوهم ، والذاكرة ، والمفكرة ، والقوى المحركة الشهوانية والغضبية والتي تحرك الاعضاء . وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة ، ولا يمكن إلا كذلك ، وليس ولا واحدة من هذه القوى بمفارقة (٢) . وأما قوى نوع الانسان المفارقة فهي العقل بقسميه : العقل العلمي ، والعقل العملي .

ويمكننا تلخيص رأي الفارابي في النفس بقولنا : إن النفس عنده ثلاث نفوس : نفس الاجسام السماوية ، ونفس الانسان ، ونفس الحيوان .

وإذا قصرنا كلامنا الآن على النفس الإنسانية : قلنا : ان أول ما يحدث في الانسان القوة الغاذية ، ثم القوة الخاصة ، ثم يحدث فيه مع الخواص نزوع إلى ما يحسه ، فيشتاقه أو يكرهه ، وهو القوة التزوجية ، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى تحفظ ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها ، وهي القوة المتخيلة ، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة تمكنه من ادراك المعقولات والتمييز بين الجميل والقيح ، وهي القوة الناطقة .

٢ - المصدر نفسه ، ص : ١٦ .

١ - هيون السائل ، ص : ١٦ .

وخير طريقة لتوضيح رأي الفارابي في قوى النفس الانسانية من حيث حصولها على المعرفة قسمتها أربعة أقسام عامة . وهي القوة التزوعية ، والقوة الحاسة ، والقوة المتخيلة ، والقوة الناطقة .

١ - القوة التزوعية : هي التي بها يطلب الانسان « الشيء » ، أو يهرب منه ، ويشتاقه أو يكرمه ، ويؤثره أو يجتنبه ، وبها تكون البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والشهوة والرحمة وسائر عوارض النفس ، (١) ونزوع الانسان إلى ما يدركه بالجملة هو الذي يطلق عليه اسم الإرادة . فان كان ذلك النزوع عن إحساس أو تخيل سمي بالاسم العام، وهو الإرادة ، وان كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الاختيار ، وهذا يوجد في الانسان خاصة ، وأما النزوع عن أحساس وتخيل، فهو أيضاً في سائر الحيوان ، (٢) وجميع قوى النفس مقرونة بالتزوعية ، لأن التزوعية تخدم الحساسة ، وتخدم المتخيلة ، وتخدم الناطقة ، والقوى الخادمة المدركة لا تستطيع أن توفي خدمتها وصلها إلا بالقوة التزوعية ، لأن الاحساس والتخيل والروية لا تكفي لفعل الشيء إلا إذا اقترنت بالنزوع اليه، ومن لواحق القوة التزوعية القوة الشهوانية، والقوة الغضبية .

٢ - القوة الحاسة : هي القوة التي تدرك بها المحسوسات والطعوم والروائح والاصوات والالوان . والحواس الخمس الظاهرة هي الطريق التي تستفيد منها النفس معرفتها بالأشياء الخارجية . وهذه القوة الحاسة « فيها رئيس وفيها رواضع ، ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع في العينين والأذنين وفي سائرهما ، وكل واحد من هذه الحواس الخمس يدرك حساً يخصه ، أما الرئيسة منها فهي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الحواس باسرها ، وكأن هذه الحواس هي منذرات لتلك، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار ، كل واحد منها موكل بجنس من الاخبار ،

٢ - المدينة الفاضلة، ص : ٨٥ .

١ - السياسات المدنية، ص : ٤ .

وبأخبار ناحية من نواحي المملكة ، والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره ، والرئيسة من هذه أيضاً هي القلب (١) .

والادراك عند الفارابي إنما هو للنفس ، وليس للحاسة إلا الاحساس بالشيء ، وليس للمحسوس إلا الانفعال . والدليل على ذلك ان الحاسة قد تفعل عن المحسوس وتكون النفس لاهية، فيكون الشيء غير محسوس وغير مدرك . فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس ، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة . . ومعنى ذلك كله أن الاحساس شرط ضروري لحصول العلم ، إلا أنه ليس شرطاً كافياً ، لأن حصول العلم شروطاً أخرى سنتكلم عليها بعد قليل .

٣ - أما القوة المتخيلة ، فهي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وتركب بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم ، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب ، ولها مع ذلك ادراك النافع والضار واللذيد والمؤذي ، دون القبيح من الافعال والاخلاق (٢) وهذه القوة المتخيلة ليس لها كالقوة الحاسة رواع متفرقة في أعضاء أخر بل هي واحدة ، وهي أيضاً في القلب ، وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومنحكمة عليها . ولتفعل القوة المتخيلة وجهان : أحدهما تخيل شيء مضي ، أو تخيل شيء يرنجى ويتوقع ، «أو تمنى شيء ما ، تركبه القوة المتخيلة بنفسها . والثاني ما يرد على القوة المتخيلة من احساس شيء ما ، فتخيل اليه من ذلك أمر ما انه مخوف ، أو مأمول ، أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة (٣) .

والقوة المتخيلة قوة متوسطة بين القوة الحاسة والقوة الناطقة ، وعندما تكون الحواس قائمة بأفعالها تكون القوة المتخيلة منفصلة عنها ومشغولة بما ترسمه الحواس فيها من الصور، ولكن إذا انقطعت الحواس عن القيام بعملها، كما في حالة النوم، إنفردت القوة المتخيلة بنفسها ، وعادت إلى ما تجده محفوظاً عندها من رسوم المحسوسات ، فتفعل فيها بأن تركيب بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض .

١ - المدينة الفاضلة ، الفصل العشرون ، ص : ٧١ . ٢ - السياسات المدنية ، ص : ٤ .

٣ - المدينة الفاضلة ، الفصل العشرون . ص : ٧٣ .

ولها بالإضافة إلى حفظ رسوم المحسوسات، وتركيب بعضها، إلى بعض فعل ثالث، وهو المحاكاة، فأحياناً تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس، وأحياناً تحاكي المعقولات، وأحياناً تحاكي القوة الغاذية، وأحياناً تحاكي القوة التزوعية. وسنعود إلى الكلام على فعل القوة المتخيلة عند توضيح نظرية النبوة.

٤ - وأما القوة الناطقة : فهي خاصة بالإنسان، وهي تمكنه من ادراك المعقولات والتمييز بين الجميل والقبيح، واكتساب الصناعات والعلوم، ويقترن بها عند الإنسان نزوع إلى ما يعقله. وليس لهذه القوة ر واضح ولا خدم من نوعها، وإنما هي رئيسة على سائر القوى : فهي رئيسة المتخيلة، ورئيسة الحاسة، ورئيسة الغاذية الخ. وتنقسم القوة الناطقة إلى قسمين : أحدهما عملي، وهو الذي يستبطن ما يجب فعله من الأفعال الإنسانية، والآخر علمي أو فطري، وهو الذي يتم به جوهر النفس، ويصير جوهرأ عقلياً بالفعل. قال الفارابي : « والناطقة منها نظرية ومنها عملية، والعملية منها مهيتة، ومنها مروية. فالنظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعلمه إنسان أصلاً، والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعلمه الإنسان بإرادة. والمهيتة منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن، والمروية هي التي يكون بها مأخذ الفكر والرؤية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل » (١)

ب - وحدة النفس

إن النفس، على كثرة قواها واختلاف أجزائها، لا تؤلف إلا نفساً واحدة، ذلك لأن هذه القوى مبنية بعضها على بعض، بحيث تكون كل واحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، مثال ذلك : إن « الغاذية شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة، والحاسة صورة في الغاذية. والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة، والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة، والناطقة صورة في المتخيلة، وليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تقدمتها، وأما التزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطقة، على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما

تتجهر به النار (١) وهذا الاتصال بين جميع قوى النفس يدل على أن هذه القوى ليست سوى أجزاء مختلفة للجوهر واحد .

ومما يدل على وحدة النفس أن كل قوة من قواها تعمل بآلة جسدية ، وأن جميع هذه الآلات أجزاء جسد واحد تترتب أعضاؤه بعضها فوق بعض ، فيكون بعضها رئيساً وبعضها مرئوساً ، ويكون الكل خاضعاً لرئيس أعلى هو القلب ، يثبت الحرارة الغريزية أو الروح الغريزية الحيوانية في سائر أقسام البدن ، فلولا القلب لما حصلت التغذية ولما كان نزوع إلى الشيء ، ولولا الحواس لما حصلت الاحساسات ، فما بالك إذا كانت النفس كلها لا تحدث بالفعل إلا إذا حصل في الجسد استعداد لقبولها ، فكأن الجسد آلتها الجسمانية التي تعبر بها عن أفعالها الكثيرة ، وكما تترتب أعضاء الجسد فيكون بعضها رئيساً وبعضها مرئوساً حتى تصل إلى الرئيس الأعلى الذي هو القلب ، فكذا تترتب قوى النفس حتى تصل إلى القوة الناطقة ، وتترتب أجزاء المدينة الفاضلة حتى تصل إلى العضو الرئيس .

ج . - نظرية العقل

الغرض من نظرية العقل عند الفارابي توضيح كيفية وصول النفس إلى إدراك المعقولات . وهذه النظرية أصل أرسطي حاول الشراح توضيحه . وسنبين فيما بعد أن هذه الشروح من الاسكندر الافروديسي إلى الكندي والفارابي وابن سينا تؤلف سلسلة من الآراء التي يكمل بعضها بعضاً .

ولسنا نريد الآن أن نتكلم على نظرية الاسكندر الافروديسي ، ولا على نظرية الكندي في العقل ، فإن الحدود التي رسمناها في هذا الكتاب لا تتسع لمثل هذا الكلام ، ولكننا نريد أن نشرح نظرية العقل الفارابية وحدها ، ليكون هذا الشرح تمهيداً للكلام على نظرية العقل السنيوية .

يقول الفارابي في كتابه : «مقالة في العقل» ان اسم العقل الذي ذكره أرسطو في

كتاب النفس يقال على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد وعقل فعّال . والعقول الثلاثة الأولى في نظر الفارابي عقول إنسانية !!

أما العقل بالقوة الذي يسميه الفارابي عقلاً هيولانياً أو عقلاً منفعلاً ، فهو : «نفس ما ، أو جزء من نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لان تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها» (١) ومعنى ذلك أن أول ما يتصف به العقل الانساني بالطبع أن يكون هيئة في مادة معدة أو مستعدة لقبول المعقولات. ووظيفة هذا العقل أن ينتزع صور الأشياء وماهياتها دون موادها حتى تصير فيه بالفعل . مثال ذلك أن نفس الطفل عالمة بالقوة (٢) وهو إنما يدرك صور الاجسام بواسطة الحواس والمتخيلة ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى إدراك الكليات ، فتصير نفسه عالمة بالفعل !!

وأما العقل بالفعل أو العقل بالملكة ، فهو فوق العقل الهيولاني ، وهو أن تحصل المعقولات في العقل الهيولاني بالفعل فتبقى شاء طالعها وعقلها . أما المعقولات التي لم تحصل له بعد فتكون معقولات بالقوة . قال الفارابي : « فإذا حصلت فيه (أي في العقل الهيولاني) المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات بالفعل ، وكانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة ، وهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات . وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات ، فإنها معقولات بالفعل ، وإنما عقل بالفعل شيء واحد بعينه . ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيء ، غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت بعينها تلك الصور ، فاذن معنى أنها عاقلة بالفعل ، وعقل بالفعل ، ومعقولة بالفعل ، معنى واحد بعينه (٣) ومعنى ذلك كله أن للمعقولات قبل أن تعقل وجوداً بالقوة في الأشياء ، ومتى انتزعها العقل عن الأشياء صارت معقولات بالفعل .

١ - مقالة في العقل ، ص : ١٢ .

٢ - الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص : ٩٨ من طبعة بيروت .

٣ - مقالة في العقل ، ص : ١٥-١٦ .

وأما العقل المستفاد ، فهو الذي يدرك المعقولات المجردة والصور المفارقة . والفرق بين المعقولات المجردة والصور المفارقة ان الأولى مترعة عن الأشياء المحسوسة على حين أن الثانية ليست في مواد أصلاً ، وإنما هي مفارقة دائماً ، شأنها شأن العقول السماوية المفارقة . ولا يبلغ العقل بالفعل درجة العقل المستفاد إلا بعد أن تحصل له المعقولات كلها معقولة بالفعل أو جليها (١) . ومتى بلغ العقل الانساني هذه الدرجة لم يبق بينه وبين العقل الفعال شيء آخر (٢) . فكأن العقل المستفاد مادة للمعقولات التي تفيض عليه من العقل الفعال وصوره للعقل بالفعل . وكأن العقل بالفعل مادة للعقل المستفاد ، وصوره للعقل الهولاني الذي يستمد عناصره من الصور الحسية والجسمانية .

وأما العقل الفعال ، فهو آخر العقول السماوية المفارقة . وهو دائماً بالفعل . قال الفارابي : « وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة بالفعل . وهي تحتاج الى شيء آخر ينقلها من القوة إلى ان يصيرها بالفعل ، والفاعل الذي ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة (٣) » ومعنى ذلك ان النفس الانسانية ليست في جوهرها عقلاً بالفعل ، وأن الذي يصيرها عقلاً بالفعل ، ويجعل سائر الأشياء معقولة لها بالفعل ، إنما هو العقل الفعال ، وهو ، كما يتنا سابقاً ، آخر العقول المفارقة . ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة ، كنسبة ضياء الشمس إلى البصر ، لأن العين مبصرة بالقوة ، وهي في الظلام ، فاذا حصل ضياء الشمس وأثر في البصر ، صارت العين مبصرة بالفعل . ومعنى ذلك ايضاً ان المعقولات لا تحصل للنفس بالفعل ، الا بتأثير العقل الفعال ، فهو الذي يمكن النفس الانسانية من تجريد الصور من موادها ، ومن ادراك المعقولات بالفعل . ولا كانت المعقولات الموجودة في العقل الفعال اشرف من الصور الجسمانية الملبسة

١ - مقالة في العقل ، ص : ٢١ . ٢ - المصدر نفسه ، ص : ٢٢ .

٣ - المدينة الفاضلة ، ص : ٨٣ .

للمادة ، كان اشراق هذه المعقولات على العقل الانساني اهم من حصول الصور فيه بطريق التجريد . أضف الى ذلك ، ان كل عقل من العقول المفارقة يتأثر بالعقل الذي فوقه ، ويؤثر في العقل الذي يليه ، ويسري هذا التأثير من العقل الالهي الى العقل الأول ، ومن العقل الأول الى العقل الثاني . حتى ينتهي الى العقل الفعال . وما سمي هذا العقل فعالاً ، الا لأنه واهب الصور ، يؤثر في العقل الانساني ويرفعه الى درجة العقل المستفاد . ومعنى ذلك كله ان في الانسان استعداداً لقبول المعقولات ، ويسمى هذا الاستعداد عقلاً بالقوة ، أو عقلاً هيولانياً ، ولا ينتقل هذا العقل الهيولاني من القوة الى الفعل ، الا بتأثير العقل الفعال الذي يعقل ذاته . ويعقل الأشياء التي ليست بذواتها معقولات .

ولسنا في حاجة الى القول ان نظرية العقل الفعال الذي يجمع في ذاته جميع المعقولات ويهبها للعقل الانساني نظرية متوسطة بين نظرية أرسطو التي تجرد المعقولات من المحسوسات . ونظرية المثل الافلاطونية التي تقرر أن المعقولات قائمة بذاتها . لأن العقل الانساني في نظر الفارابي لا يحصل على المعقولات بتجربتها من عالم الحس بنفسه دون معونة خارجية ، بل يحصل عليها بما يفيضه عليه واهب الصور من الضياء . ومعنى ذلك أن المعقولات عند الفارابي ليست قائمة بذاتها ، كالمثل الافلاطونية . وإنما هي موجودة في العقل الفعال . وفي العقول التي فوقه . والدليل على ذلك قول الفارابي : « ولو لم تكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجود الحي المريد ، فما الذي كان يوجد ، وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ، فواجب اذن أن يكون عنده صور ما يريد ايجاده ، أما علمت أن من نفى وجود المثل في العقل الالهي لزمه أن يقول بأن ما يوجد انما يوجد جزافاً وعلى غير قصد ، ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته . وهذا من اشنع الشناعات . فعلى هذا المعنى ينبغي ان نعرف ونتصور اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية . لا على أنها اشباح قائمة في اماكن آخر خارجة عن هذا العالم » (١) . بل على أنها موجودة في العقل الالهي والعقول المفارقة التي تليه ، وفي العقل الفعال الذي هو آخرها .

د- المعرفة الحسية والمعرفة العقلية :

المعرفة الحسية عند الفارابي هي المعرفة المستمدة من الحواس . قال : « وحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وادراكه للكليات . من جهة احساسه بالجزئيات ، ونفسه عالمة بالقوة . والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الانسانية المعارف (١) » . ولكن الإدراك الحسي لا يطلعنا على طبائع الأشياء . بل يطلعنا على خواصها ولوازمها واعراضها وجزئياتها ، فاذا شئنا ان نطلع على طبائع الأشياء ، وجب علينا ان نذهب الى ما وراء الادراك الحسي . قال الفارابي : « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر . ونحن لا نعرف من الأشياء . الا الخواص واللوازم والاعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها . الدالة على حقيقته ، بل انها اشياء لها خواص واعراض . فانا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ، ولا النفس ، ولا الفلك ، ولا النار ، والهواء والارض ، ولا نعرف حقائق الاعراض ، ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر . بل انما نعرف شيئاً له هذه الخاصية ، وهو انه الموجود لا في موضوع . وهذا ليس حقيقته . ولا نعرف حقيقة الجسم ، بل نعرف شيئاً له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ، ولا نعرف حقيقة الحيوان ، بل انما نعرف شيئاً له ادراك وفعل (٢) » . ومعنى ذلك ان معرفتنا المباشرة بالأشياء مقصورة على الظواهر ، وهي متولدة من الاختبار الحسي ، اما معرفة الكليات والطبائع فلا نحصل لنا إلا بالعقل . قال الفارابي : « الأشياء المحسوسة غير الأشياء المعلومة ، والمحسوسات امثلة للمعلومات . ومن المعلوم ان المثال غير الممثل ، فان الخط البسيط المعقول الذي يتوهم طرفاً للجسم غير موجود مفرداً من خارج ، لكن ذلك شيء يعقله العقل ، وقد يظن ان العقل نحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك . ان بينها وسائط ، وهو ان الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك ، حتى تحصل فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك الصور الى التخيل ،

١ - التعليقات ، ص : ٣ ، ٤ . ٢ - التعليقات ، ص : ٤ .

والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤديها منقحة الى العقل (١) ،
فمبدأ معرفة الأشياء هو الحس ، الا ان المعقول من الشيء وجود مجرد ، وهذا
الوجود لا يدرك بالحس ، بل يدرك بالعقل . ولما كان العقل أطف الأشياء ،
كانت الصور المرتسمة فيه أطف الصور ، إلا أن هذه الصور التي تعقلها النفس
مشوبة بشيء من التخيل (٢) . والتخيلة تفصل رسوم المحسوسات بعضها عن بعض ،
وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة ، يتفق في بعضها ان تكون موافقة للمحسوس
وفي بعضها ان تكون مخالفة له (٣) .

وبما يدل على ان المعرفة لا تحصل للنفس بطريق الادراك الحسي وحده ، ان
نفس الطفل عامة بالقوة ومستعدة لأن تحصل لها المبادئ الأولى من غير استعانة
عليها بالحواس ، بل تحصل لها من غير قصد . ومن حيث لا تشعر . من هذه
المبادئ معرفة النفس بالفطرة ان كل ثلاثة فهو عدد فرد ، وكل ما هو جزء الشيء
فهو أصغر من ذلك الشيء ، وكل مقدار مساو لمقدار آخر فذاتك المقداران متساويان .
فهذه المبادئ وأشباهاها هي التي تجعل المعرفة ممكنة ، ولولا هذه المبادئ التي فطرت
عليها النفس ، لما استطاعت ان تنقل الصور من حالة الى حالة ، حتى تصبح مجردة
تجريداً تاماً يعقلها العقل الذي بالقوة . ويصبح بها عقلاً بالفعل . ولكن العقل
بالقوة . كما بينا آنفاً لا يستطيع ان يصبح عقلاً بالفعل الا بتأثير عقل مفارق ،
أطلقنا عليه اسم العقل الفعال أو واهب الصور .

قال الفارابي : «وليس في جواهرها (أي العقولات) كفاية في ان تصير من تلقاء نفسها
معقولات بالفعل ، ولا أيضاً في القوة الناطقة ، ولا فيما اعطى الطبع كفاية في
ان تصير من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل ، بل تحتاج الى أن تصير عقلاً بالفعل الى
شيء آخر ينقلها من القوة الى الفعل (٤) »

١ - رسالة في جواب مسائل سئل عنها ، ص : ٢٧ .

٢ - التعليقات ، ص : ١٦ . ٣ - المدينة الفاضلة ، ص : ٧١ - ٧٢ .

٤ - المدينة الفاضلة ، ص : ٨٢ .

وقد قلنا إن الشيء الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو العقل الفعال ، ومنزلته من العقل الهولاني بمنزلة الشمس من البصر . « وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة . وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس (١) »

وقصارى القول أن المعرفة حسية وعقلية . فالمعرفة الحسية تقوم على ادراك الجزئيات المتغيرة ، أما المعرفة العقلية فتقوم على ادراك الكليات الثابتة . والنفس إنما تدرك الأشياء المحسوسة والمتخيلة بواسطة آلتها ، أما الكليات المعقولة فإنها تدركها بذاتها (٢) . وإذا كانت النفس تصل إلى ادراك هذه الكليات بذاتها فمرد ذلك إلى أنها قادرة على الانتقال من رتبة العقل الهولاني ، إلى رتبة العقل بالفعل ، ومن رتبة العقل بالفعل إلى رتبة العقل المستفاد . ومتى وصلت إلى هذه الرتبة الأخيرة لم يبق بينها وبين العقل الفعال واسطة (٣) . وحينئذ يفيض عليها من العقل الفعال قوة تمكنها من ادراك المعقولات ادراكاً مباشراً . وبين مراتب المعقولات ومراتب الموجودات تقابل تام ، ذلك لأن الأدنى من الموجودات يتربع به الشوق إلى ما فوقه ، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه ، وكذلك العقل الانساني فهو يتربع إلى العقل الفعال كما أن العقل الفعال يهب الصور لجميع الموجودات الجسمانية ، ويفيضاها على العقل المستفاد ، فلا غرو إذا جاءت المعرفة العقلية مطابقة لموضوعها الخارجي ، لأن العقل الفعال يجمع في ذاته كل الصور فيرسلها إلى عالم الحس ليكسوها المادة كما يرسلها إلى العقل الانساني ليولد فيه المعرفة ، وبين الصور التي في العقل الانساني والصور التي في عالم الحس مطابقة تامة تجعل المعرفة يقينية ، ومرد هذه المطابقة إلى صدور جميع الصور الحسية والعقلية عن العقل الفعال ، وغاية العقل الانساني أن يتصل بهذا العقل المفارق ويتشبه به . ومعنى ذلك أن المعرفة اليقينية لا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال الذي هو واهب المعرفة وواهب الصور ، فهي إذن ، معرفة اشراقية .

١- المدينة الفاضلة، ص: ٨٤ . ٢- التعليقات، ص: ١٢ . ٣- السياسات المدنية، ص: ٤٩ .

لقد بينا سابقاً ان للفارابي في خلود النفس رأياً مضطرباً ، فهو يقول ، تارة : « ان القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط ... وهو مفارق للمادة بعد موت البدن ، وليس فيه قوة الفساد . وهو جوهر احدي وهو الانسان على الحقيقة (١) » ويقول تارة ان نفوس اهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة تؤول بعد الموت ، إما إلى الشقاء الدائم ، وإما إلى العدم (٢) ، وإنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة . فاذا كانت قوى النفس لا تفعل إلا باللات جسمانية كان لا بد من ان يبطل فعلها بطلان آلتها ، وما يقال على القوة الحاسة والقوة المتخيلة ، يقال كذلك ، على العقل المنفعل الذي لا يستطيع ان يتجرد عن المادة ولراحقها تجرداً تاماً . أما العقل المستفاد الذي تشرق عليه المعقولات من العقل الفعال ، فهو لا يتعلق بالمادة ، ولا يبطل بطلانها ، وهو عندما يفارق المادة ترتفع عنه اعراض الاجسام . ومعنى ذلك ان النفس الانسانية لا تستطيع البقاء بعد الموت ، الا اذا أصبحت عقلاً محضاً قائماً بذاته ، وهي لا تنتقل من هذا البدن إلى غيره . لأن كل نفس ، فهي مختصة بمزاج البدن الذي كانت فيه ، وما يخص هذه النفس من مزاجات الابدان غير ما يخص تلك النفس . ومهما يكن من أمر ، فان رأي الفارابي في خلود النفس لا يخلو من التردد والاضطراب ، لأنه يقول به تارة ، وينكره أخرى . ولو لم يتدارك ابن سينا الأمر بعده لبقى هناك مجال واسع لتحامل علماء الدين على الفلسفة . وسنرى في الفصل الخامس ان ابن سينا ، على الرغم من قوله بخلود النفس ، لم يسلم من هجوم الغزالي وحملته (٣) .

٤ - السياسة ، المدينة الفاضلة ومضاداتها

للفارابي عدة كتب في الاخلاق والسياسة ، نذكر منها على سبيل المثال : كتاب تحصيل السعادة ، ورسالة في التنبيه على سبيل السعادة ، وجوامع كتاب النواميس

١ - عيون المسائل ، ص : ١٧ . ٢ - المدينة الفاضلة ، ص : ١٢١ - ١٢٢ .

٣ - ابراهيم مذكور ، في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، ص : ١٧٨ .

لأفلاطون ، وكتاب السياسات المدنية ، وكتاب آراء اهل المدينة الفاضلة ، ورسالة في السياسة .

ولعل كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة الذي ألفه في شيخوخته بعد بلوغه السبعين من سنه أدل هذه الكتب على آرائه الفلسفية والسياسية ، فان هذا الكتاب لا يقتصر على البحث في الاجتماع الانساني ووصف شرائطه وانواعه ، بل يبحث في كثير من المسائل الالهية . وسبب ذلك ان رأي الفارابي في السياسة تابع لرأيه في العقول السماوية ، وصدور الموجودات عن السبب الأول ، وعلاقة الأكون بعضها ببعض . فكتاب المدينة الفاضلة مجموع فلسفي مختصر يمد الفاربي فيه كل ما يحتاج الى معرفته من نظريات الفيض ، والارادة ، والاختيار ، والسعادة ، والوحي ، والنبوة . ولم يكن الفارابي رجلاً عملياً خبر الحياة خبرة مباشرة ، بل كان رجلاً نظرياً ذا تفكير عميق ، وتأمل مجرد ، فلا غرو اذا جاءت مدينته الفاضلة اشبه شيء بمدينة سماوية يحكمها رئيس حكيم يشبه بالعقل الالهي في فعله وتدبيره .

٢ - ضرورة الاجتماع الانساني وروابطه :

في كتاب المدينة الفاضلة فصل عنوانه « القول في احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون » جاء فيه : « وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ افضل كمالاته ، الى أشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها وحده ، بل محتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن ان يكون الانسان ينال الكمال ، الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية ، الا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه في قوامه ، وفي ان يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت اشخاص الانسان ، فحصلوا في المعمورة من الارض ، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية (١) » .

فالاجتماع الانساني ضروري لأنه لا بقاء للانسان الا به ، وقد قال أرسطو منذ القدم : ان الانسان حيوان اجتماعي او سياسي ، وقال افلاطون بلسان سقراط : « أرى ان الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن سد حاجته بنفسه ، وافتقاره الى معونة الآخرين . ولما كان كل انسان محتاجاً الى معونة اخيه ، وكان لكل منا حاجات كثيرة ، لزم أن يتألب عدد كبير منا من صحب ومساعدين في مستقر واحد ، فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة ، فيتبادل اولئك الاشخاص سائر الحاجات (١) » .

وكما أخذ الفارابي فكرة التعاون الاجتماعي عن افلاطون وأرسطو ، فكذلك انتقلت هذه الفكرة الى ابن خلدون ، فقال في مقدمته : « ان الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم ان الانسان مدني بالطبع ، اي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم ، وهم معنى العمران ، لأن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجاته من الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه (٢) » . ومعنى ذلك ان الاجتماع الانساني نشأ عن حاجة الافراد الى التعاون ، وليس هذا الاجتماع غاية بذاته ، وانما هو وسيلة لغاية اعلى ، وهي بلوغ الكمال وتحصيل السعادة .

على ان هنالك اقواماً يزعمون ان الاجتماع الانساني ينشأ عن القهر ، فإن القاهر يحتاج الى مؤازرين ، فيسخرهم لارادته ، ويقهر بهم اقواماً آخرين يستعبدونهم لمنافعه وأهوائه .

وهناك ايضاً اقوام رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو سبب الارتباط ، وأن الاجتماع والائتلاف لا يكونان الا به .

وهناك ايضاً من ظن أن الارتباط انما يكون بالتصاهر ، او بالاشتراك في رئيس واحد ، أو بالايمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل انسان من نفسه .

١ - افلاطون ، كتاب الجمهورية ، ترجمة حنا خباز ، ص : ٣٩٩ .

٢ - مقدمة ابن خلدون ، ص : ٦٩ من طبعة بيروت ١٩٦٧ .

وهناك اخيراً من اعتقد ان الارتباط انما ينشأ عن التشابه بالخلق والشيم الطبيعية ،
والاشتراك في اللسان واللغة ، والاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن
والمدن ، ثم الاشتراك في الصقع .

ولكن جميع هذه الأنواع من الارتباط لا تصدق الا على المدن الضالة ، اما
الارتباط الصحيح فهو الارتباط الناشئ عن الحاجة الى التعاون بالعدل ، وأعلى الروابط
كلها رابطة العدالة .

ب - أنواع المجتمعات

للمجتمعات بحسب روابطها قسمان أساسيان : المجتمعات الكاملة : والمجتمعات
غير الكاملة .

أما الكاملة ، فهي ثلاثة أنواع : عظمى ، ووسطى ، وصغرى . فالعظمى هي
اجتماع الامم كلها في المعمورة ، وهي أكل المجتمعات . والوسطى هي اجتماع أمة
في جزء من المعمورة ، والصغرى هي اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

وأما المجتمعات غير الكاملة فهي الاجتماع في القرية ، أو المحلة ، أو السكة ،
أو المنزل . فالاجتماع المنزلي جزء من الاجتماع في السكة ، كما ان الاجتماع في
السكة جزء من الاجتماع في المحلة . ولكن الخير الافضل والكمال الاقصى
إنما يتال بالمعمورة ، ثم بالأمة ، ثم بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو أقص من المدينة .

واذا كانت السعادة في نظر الفارابي ممكنة على وجه الأرض ، عند تعاون الأفراد
على نيلها باعمالهم الفاضلة . فإن أكل اجتماع انساني يحقق السعادة هو الاجتماع الذي
يشمل جميع أمم الأرض ، وأحسن دولة يتال بها الكمال هي الدولة الكبرى .

ج - المدينة الفاضلة

قال الفارابي : « فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال
بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل
السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة

هي الأمة الفاضلة ، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون كذلك إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة » (١) .

فالشرط الاول في المدينة الفاضلة ، والامة الفاضلة ، والمعمورة الفاضلة ، هو التعاون على بلوغ السعادة الحقيقية .

وقد شبه الفارابي مدينته الفاضلة ببدن تام صحيح ، تتعاون أعضاؤه كلها على تنظيم حياة الحيوان وحفظها . فهو اذن قد نحنا نحو افلاطون في قوله أن المدينة الفاضلة شبيهة بالبدن الصحيح التام ، وقوله أن النواويس الجسدية والروحية متماثلة ، فكما تحفظ قواعد الصحة قوة البدن ، كذلك تورث ممارسة الاعمال الفاضلة سجية العدالة في النفس . وهو يشبه الكسالى في الدولة بالبلغم الذي يحدث تشويشاً في الجسد ، ويشبه المسرفين بالصقراء . قال الفارابي : « وكما أن البدن اعضاءه مختلفة متفاضلة القطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب . . . كذلك المدينة اجزاؤها مختلفة القطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس ، وآخرون تقرب مراتبهم من الرئيس » (٢) ، وكما أن في البدن أعضاء يخدم بعضها بعضاً ، فكذلك في المدينة أفراد يخدم بعضهم بعضاً . بحيث تكون « المدينة حيثلذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض » مؤتلفة بعضها مع بعض ، ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض ، كترتيب الموجودات الطبيعية واثلافها (٣) . والفرق بين المدينة والبدن أن اعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها قوى طبيعية : على حين أن أجزاء المدينة « وان كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التي يعقلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل لإرادية » (٤) ، وهذا فرق أساسي بين نظام البدن ونظام المدينة . لأن أجزاء المدينة أفراد يشعرون ويفكرون ، ويفعلون أفعالاً إرادية ، على حين أن أجزاء البدن لا تفكر ولا تريد ولا تفعل إلا بقوى طبيعية .

ثم ان الفارابي يقايس بين العضو الرئيس في المدينة ، والعضو الرئيس في البدن فيقول : « وكما ان العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه ، وأتمها في

١ - المدينة الفاضلة ، ص : ٩٧ .

٢ - المدينة الفاضلة ، ص : ٩٧ - ٩٨ .

٣ - السياسات المدنية ، ص : ٥٤ .

٤ - المدينة الفاضلة ، ص : ٩٨ .

نفسه ، وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول ، وهي تحت رياسة الأول ترأس وتُرأس ؛ كذلك رئيس المدينة هو أكلل اجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله . ودونه قوم مرؤوسون منه ، وبرئسون آخزين ، (١) ويقول : « وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس ، تقوم من الافعال الطبيعية ، التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع ، بما هو أشرف ، وما هو دونها من الأعضاء يقوم من الافعال بما هو دون ذلك في الشرف ، إلى أن ينتهي إلى الأعضاء التي تقوم من الأفعال بأحسنها ، كذلك الأجزاء التي تقرب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك الشرف ، إلى أن ينتهي إلى الأجزاء التي تقوم من الافعال بأحسنها » (٢). يتبين لكم مما تقدم أن التشابه بين البدن والمدينة ليس مطلقاً لانهما يتشابهان في أشياء ويختلفان في أخرى . ولكن المهم في ذلك كله حرص الفارابي على ابراز الوحدة والترتيب في كل شيء .

مثال ذلك أن للنفس الانسانية على اختلاف قواها وحدة تظهر في اتصال قواها بعضها ببعض ، وترتيباً يظهر في رئاسة بعضها على بعض ، بحيث تكون الناطقة أعلاها والغاذية أدناها .

ومثال ذلك أيضاً ان لاعضاء البدن مراتب أعلاها مرتبة القلب ، وهو العضو الرئيس الذي تخدمه جميع الأعضاء ، وادناها مرتبة الأعضاء التي تخدم ولا تخدم .

ومثال ذلك أخيراً ان في المدينة الفاضلة مراتب « في الرياسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها ، وبحسب الآداب التي تأدبوا بها ، والرئيس الاول هو الذي يرتب الطوائف ، وكل انسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استثنائها ، وذلك اما مرتبة خدمة ، واما مرتبة رياسة ، فتكون هناك مراتب تقرب من مرتبته ، ومراتب تبعد

١ - المدينة الفاضلة ، ص : ٩٩ .

٢ - المدينة الفاضلة ، ص : ٩٩ - ١٠٠ .

عنها قليلاً ، ومراتب تبعد عنها كثيراً ، ويكون ذلك مراتب رياسات تنحط عن الرتبة العليا قليلاً قليلاً ، إلى أن تصير إلى مراتب الخدمة التي ليس فيها رياسة ، ولا دونها مرتبة أخرى ، (١) ، وكلما تقربت الاعضاء من العضو الرئيس كانت أعمالها أشرف ، وكلما بعدت عنه كانت أعمالها أخس .

وما يقال على ترتيب قوى النفس ، وترتيب أعضاء البدن ، وترتيب أجزاء المدينة يقال كذلك على ترتيب الموجودات كلها . قال الفارابي : « وتلك أيضاً حال الموجودات ، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها ، فإن البرينة من المادة تقرب من الأول ، ودونها الاجسام السماوية ، ودون السماوية الاجسام الهولانية ، وكل هذه تحتذي حلول السبب الأول وتؤمه وتقتضيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته » (٢) . فالأخس يقتضي غرض ما فوقه قليلاً ، وذلك يقتضي غرض ما فوقه إلى أن ينتهي إلى السبب الأول . ومعنى ذلك كله ان المدينة الفاضلة هي المدينة التي ترتب أعضائها على صورة شبيهة بترتيب الموجودات واتصالها بعضها ببعض ، فاكل مدينة مدينة الله ، وما على المدينة الفاضلة ، إذا أرادت تحقيق السعادة ، إلا أن تحتذي في أجزائها ترتيب الموجودات وتنظم شؤونها وفقاً لنظام العالم ، وتؤم السبب الأول في أفعالها . فكان السياسة في نظر الفارابي قسم من علم ما بعد الطبيعة ، وكان النظام الاجتماعي المثالي شبيه بنظام العالم الذي صدر عن المبدأ الأول .

د - رئيس المدينة الفاضلة وخصاله

رئيس المدينة الفاضلة هو الشخص الذي لا يرأسه انسان آخر ، وهو الامام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، والامة الفاضلة ، والمعمورة الفاضلة . وليس في وسع كل انسان أن يكون رئيساً ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها ، والثاني بالهيئة والملكة الارادية (٣) ، ومن شرط هذا

١ - السياسات المدنية ، ص : ٥٣ .

٢ - المدينة الفاضلة ، ص ١٠٠ - ١٠١ . راجع ايضاً ص : ١٥٣ من كتابنا هذا .

٣ - المدينة الفاضلة ، ص : ١٠١ .

الرئيس أن تستكمل نفسه بالمعقولات حتى يصير عقلاً ومعقولاً بالفعل ، وأن تكون قوته المتخيلة قد استكملت بالطبع غاية الكمال . وقد بينا سابقاً أن أعلى درجات العقل الانساني رتبة العقل المستفاد ، وهي التي يصبح الانسان فيها قادراً على الاتصال المباشر بالعقل الفعال . فالانسان الذي حل به العقل الفعال هو الذي يصلح للرئاسة ، ومتى أشرق العقل الفعال على قوته الناطقة وقوته المتخيلة كان هذا الانسان رئيساً يوحى اليه ، فانه بما يفيضه العقل الفعال على عقله المستفاد يكون حكيماً وفيلسوفاً ، وبما يفيضه العقل الفعال على قوته المتخيلة يكون نبياً منذراً . قال الفارابي : « وهذا الانسان هو في أكل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال » (١) ، وهذا كله يدل على أن رئيس المدينة الفاضلة الذي تصوره الفارابي مختلف عن الحاكم الفيلسوف الذي تصوره افلاطون ، لأنه ليس فيلسوفاً فقط ، وإنما هو نبي يوحى إليه .

لرئيس المدينة الفاضلة في نظر الفارابي اثنتا عشرة خصلة ، وهي :

- ١ - أن يكون تام الأعضاء .
- ٢ - أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له .
- ٣ - أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ويسمعه ويدركه .
- ٤ - أن يكون جيد القطنة ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل ، فطن له على الجهة التي دل عليها .
- ٥ - أن يكون حسن العبارة ، يواتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره ، ابانة تامة .
- ٦ - أن يكون محباً للتعليم والاستفادة ، متقاداً له . سهل القبول لا يؤلمه تعب العلم ، ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه .
- ٧ - أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح . متجنباً بالطبع للعب ، مبغضاً للذات التي تكون عن هذه .

٨ - أن يكون محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله .

٩ - أن يكون كبير النفس محباً للكرامة .

١٠ - أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده .

١١ - أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، مبغضاً للجور والظلم وأهلها ، وأن يكون عدلاً غير صعب القياد ، لا جموحاً ، ولا لجوجاً إذا دعي إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور .

١٢ - أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً ، غير خائف ولا ضعيف النفس .

وليس من السهل أن تجتمع هذه الخصال كلها في رجل واحد ، لأنه « لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس » (١) فإن وجد مثل هذا الرجل في المدينة كان هو الرئيس ، وإن اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الاوقات ، أخذت الشرائع والسنة التي وضعها هذا الرئيس فأبنت . ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الاول من اجتمعت فيه تلك الشرائع من مولده وصباه ، حتى إذا كبر وجب استيفاؤه ست شرائع ، وهي : (١) أن يكون حكيماً (٢) أن يكون عالماً حافظاً للشرائع (٣) أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة (٤) أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سيئله أن يعرف في وقت من الاوقات الحاضرة من الأمور والحوادث (٥) أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين (٦) أن يكون له جودة ثبات يبدنه في مباشرة أعمال الحرب (٢) .

فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائع ، ولكن وجد اثنان : أحدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائع الباقية ، كانا هما رئيسين .

١ - المدينة الفاضلة ، ص : ١٠٦ .

٢ - المدينة الفاضلة ، ص : ١٠٧ .

وإذا تفرقت هذه الخصال في عدة أشخاص، فكان الأول حكيماً، والثاني حافظاً للشرائع، والثالث جيد الروية والاستنباط الخ. كانوا هم الرؤساء شريطة أن يكونوا متلائمين، أما إذا اتفق في وقت من الاوقات أن اجتمعت الصفات كلها في عدة أشخاص، ولم تكن الحكمة ممثلة في الرياسة «بقيت المدينة بلا ملك وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك. فان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك (١) » وإذا لم يتفق للأخبار مدينة يجتمعون فيها لسبب من الأسباب كان لكل جماعة منهم ملك، « فإذا اتفق ان كان هؤلاء الملوك في وقت واحد جماعة، اما في مدينة واحدة، أو في أمة واحدة، أو في أمة كثيرة، فان جماعتهم جميعاً تكون كملك واحد، لانفاق همهم واغراضهم وارادتهم وسيرهم. وإذا توالوا في الأديان واحداً بعد آخر. فان نفوسهم تكون كنفس واحدة. ويكون الثاني على سيرة الأول. والغابر على سيرة الماضي. وكما أنه يجوز للواحد منهم، أن يغير شريعة قد شرعها في وقت، إذا رأى الاصح تغييرها في وقت آخر. كذلك الغابر الذي يخلف الماضي له أن يغير ما قد شرعه الماضي، لأن الماضي نفسه لو كان مشاهداً للحال لغير (٢) ».

يتبين لكم مما تقدم أن للمذهب الشيعي تأثيراً في سياسة الفارابي، فهو يسمي رئيس المدينة الفاضلة بالامام. ويشترط فيه أن يكون مرشداً ومعلماً. وهو يجعل نظام المدينة الفاضلة شبيهاً بنظام موجودات العالم. وحسبنا دليلاً على هذا التشابه أن رئيس المدينة الفاضلة يجب أن يكون حكيماً متحفظاً، ونبياً مندرأ، وان بقاء المدينة وصلاحها رهن بوجود رئيس حكيم متصل بالعقل الفعال اتصال الامام بالنور الالهي، وان في وسع هذا الرئيس الحكيم أن يغير الشرائع التي وضعها الرؤساء السابقون، إذا رأى أن تغييرها واجب.

٨ - المدن المضادة للمدينة الفاضلة

نعرف المدينة الفاضلة بآراء أهلها وأعمالهم. كما نعرف أيضاً بنسبتها إلى أصدادها كالمدينة الجاهلة، والمدينة القاسقة، والمدينة المبدلة، والمدينة الضالة.

١ - المدينة الفاضلة، ص: ١٠٨. ٢ - السياسات المدنية، ص: ٥٠ - ٥١.

١ - المدينة الجاهلة ، وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت بياهم ، ان ارشدوا إليها لم يقيموها ، وان ذكرت لهم لم يعتقدوها ، لا يعرفون من الخيرات إلا سلامة الابدان ، واليسار ، والتمتع باللذات ، وقيل المجد والعظمة . وإذا أضاع أحد افرادها شيئاً من ماله ، أو أصيب بأفة في بدنه ، أو فاته لذة ساعة ، حسب ذلك شقاء ، وعده فساداً . وللمدينة الجاهلة ستة أقسام ، وهي :

- المدينة الضرورية ، وهي التي يقتصر أهلها على ضروريات الحياة مما به قوام البدن من المأكول والمشروب والملبوس وما إلى ذلك .

- (المدينة البدالة (١) أو مدينة التذالة ، وهي التي يتعاون أهلها على بلوغ اليسار والثروة ويجعلون ذلك غايتهم في الحياة .

- مدينة الخسة والشقوة وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمتكوح ، وإيثار المزل واللعب بكل وجه ، ومن كل نحو .

- مدينة الكرامة وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين ، مذكورين ، مشهورين بين الأمم ، محجدين ، معظمين بالقول والفعل .

١ - اسم هذه المدينة في كتاب المدينة الفاضلة المدينة البدالة (وفي بعض النسخ مدينة البدالة) وهو في اعتقادنا تصحيح لاسم مدينة التذالة الوارد في السياسات المدنية . والدليل على ذلك ان المدن الجاهلة ستة أقسام ، وهي في كتاب المدينة الفاضلة : المدينة الضرورية ، والمدينة البدالة ، ومدينة الخسة والشقوة ، ومدينة الكرامة ، ومدينة التغلب ، والمدينة الجماعية ، أما في كتاب السياسات المدنية ، فهي : المدينة الضرورية ، ومدينة التذالة ، والمدينة الخسية ، ومدينة الكرامة ، ومدينة التغلب ، والمدينة الجماعية أو (مدينة الحرية) . ولا فرق بين الكتائين في وصف هذه المدن ولا في اسمائها ، الا ان كتاب المدينة الفاضلة يسمي إحدى هذه المدن بالمدينة البدالة ، وكتاب السياسات المدنية يسميها بمدينة التذالة ، والاسم الثاني في نظرنا قريب من الاسم الاول ، لان البدال في اللغة هو الذي يبدل صورة الشيء : أو الرجل الذي ليس له مال الا بقدر ما يشتري به شيئاً ، فاذا باعه اشترى بدلا منه ، فكذلك السياسات المدنية لم يصف على كتاب المدينة الفاضلة نوعاً جديداً من المدن الجاهلة ، الا ان احد الكتائين يسمي هذا النوع بمدينة التذالة . والآخر يسميه بالمدينة البدالة .

— مدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، وتكون سعادتهم في اللذة التي تنالهم من الغلبة.

— المدينة الجماعية، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل منهم ما يشاء، لا يمنع هواه في شيء أصلاً.

٢ — المدينة الفاسقة، وهي التي يعلم أهلها ما يعلمه أهل المدينة الفاضلة من أمر السعادة، والله، والعقل الفعال، ويعتقدون ذلك كله، ولكن أفعالهم تكون كأفعال أهل المدينة الباهلة.

٣ — المدينة المبدلة. وهي المدينة التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها غيرت خططها فاستحالت آراؤها وأفعالها إلى غير تلك الآراء والأفعال.

٤ — المدينة الضالة. وهي المدينة التي تعتقد في الله، وفي الثوابي، وفي العقل الفعال آراء فاسدة، ويكون رئيسها الأول ضالاً يظن أنه يوحى إليه، فيخادع الناس ويغترهم بأقواله وأفعاله.

وإلى جانب هذه المدن المضادة للمدينة الفاضلة فوابت في المدينة الفاضلة منزلتهم فيها منزلة الشوك النابت بين الزرع.

وإلى جانب ذلك أيضاً البهيميون من الناس، وهم ليسوا مدنيين، ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلاً، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الانسية، وبعضهم مثل البهائم الوحشية، فبعض هؤلاء أمثال السباع، فلذلك يوجد فيهم من يأوى البراري متفرقين، ويوجد فيهم من يأويها مجتمعين، ويتسافدون تسافد الوحش. ومنهم من يأوي قرب المدن، ومنهم من لا يأكل إلا اللحوم النيئة. ومنهم من يرعى التبات، ومنهم من يفرس مثل ما تفرس السباع... فهؤلاء ينبغي أن يجرى إليهم، فمن كان منهم إنسياً، وانتفع به في شيء من المدن، ترك واستعبد واستعمل كما تستعمل البهيمة. ومن كان منهم لا ينتفع به أو كان

ضاراً عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة . وكذلك ينبغي أن يعمل بمن اتفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيمياً (١) .

ونحن نرى أن وصف الفارابي للمدن الجاهلة، والقاسقة، والمبدلة، والضالة، لا يقل خطورة عن وصفه للمدينة الفاضلة، لأنه يتكلم على القهر، والقوة، وتنازع البقاء، والتغالب، وغير ذلك من الآراء التي لا نجد لها إلا عند (دروين) و (نيتشه) وأضرابهما. فمن هذه الآراء أن الموجودات متضادة، وإن كل واحد منها يلتمس التغلب على الآخر للحصول على ما يحفظ به وجوده. قال الفارابي: «فأنا نرى كثيراً من الحيوان يشب على كثير من باقيها، فيلتمس إفسادها وإبطالها، من غير أن يتنفع بشيء من ذلك قطعاً يظهر، كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره أو أن وجود ما سواه ضار له (٢)». وقال أيضاً: «وقد جعلت هذه الموجودات أن تتغالب وتتهاجر، فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجوداً (٣)». والغالب قد يهلك المغلوب، أو يبقيه ليستخدمه ويستعبده، ويتنفع به. تلك هي طبيعة الموجودات، فكلم إنسان، ذي فكر وروية وإرادة، قلّد أفعال الأجسام الطبيعية والحيوانات في غرائزها. «فالعدل إذن التغالب، والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها (٤)»، واستعباد القاهر للمقهور عندهم عدل، وفعل المقهور ما هو أنفع للقاهر عدل، فهذا كله هو العدل الطبيعي وهو عندهم فضيلة (٥). ومن قبيل ذلك أيضاً قول الفارابي: «إن سائر ما يسمى عدلاً مثل ما في البيع والشراء، ومثل رد الودائع، ومثل أن لا يغضب ولا يحور، فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج (٦)». فإذا كان المتعاقدون ضعفاء يخاف بعضهم

١ - السياسات المدنية . ص : ٥٧ - ٥٨

٢ - المدينة الفاضلة ، ص : ١٢٦ - ١٢٧

٣ - المصدر نفسه ، ص : ١٢٧

٤ - المصدر نفسه ، ص : ١٣٢ .

٥ - المصدر نفسه ، ص : ١٣٢ .

٦ - المصدر نفسه ، ص : ١٣٣ .

بعضاً حافظوا على الشركة ، ولكن متى قوي أحدهم على الآخرين غيّر شرائط الاتفاق. ورام القهر، وقد يترك الناس التغالب ويتعاقون على الحياة، فإذا وقع التكافؤ وتمادى الزمان على ذلك، وجاء من لا يعرف أوله، « حسب أن العدل هو هذا الموجود الآن، ولا يدري أنه خوف وضعف (١) ». وليس الفارابي أول من فند هذه الآراء، فقد سبقه إلى ذلك افلاطون في كتاب غورجياس وكتاب الجمهورية ، غير أن الفارابي لا يتبع افلاطون حذو النعل بالنعل، بل يهمل كثيراً من آرائه، كتحديد أشكال الحكومات، وطريقة إعداد الرؤساء ، وتربية أبناء الشعب. وشيوعية الأموال والنساء والاولاد، وتحديد النسل، ولعله لم يهمل بعض هذه الآراء إلا لأنها مخالفة لاحكام الشريعة الاسلامية ، أو لعل افلاطون كان أكثر واقعية من الفارابي، لأنه فرض على الرئيس المتمكن من العلوم النظرية العودة إلى الحياة ليخالط الناس مدة خمس عشرة سنة قبل أن ينفرد بالحكم .

وجملة القول أن مدينة الفارابي مدينة الأخيار الصالحين . الذين يحكمهم فلاسفة حكماء . أو أنبياء منذرون ، يستملون مبادئ علمهم وقواعد عملهم مما يفرضه العقل الفعال عليهم من الصور الروحانية ، وهي مدينة خيالية بعيدة عن الحياة والتجربة، وإذا قيل: إن في وصف الفارابي للمدن الضالة والجاهلة والفاسدة والمبدلة شيئاً من الواقعية، قلنا: أن هذا الوصف لا يشتمل إلاً على أحكام كلية مقتبسة في جملتها من كتب افلاطون، لأن افلاطون نفسه يتكلم على ثورة الجاهل على العلم . وتفوق الباطل على الحق . فالفارابي قد نسج اذن في هذه المسائل كلها على منوال اليونانيين . إلا أنه بالغ في التجريد حتى جاءت مدينته الفاضلة بعيدة عن الحياة بعد السماء عن الأرض .

ومع ذلك فإن الفارابي قد تأثر بشروط الحياة الاجتماعية في عصره ، ولا سيما في قوله بجواز الاشتراك في الرياسة . قلل هذا الرأي صدى لما كان موجوداً في زمان الفارابي من انقسام السلطة الحاكمة في الدولة الواحدة بين عدة رؤساء ، فكما

أنشأ الخلفاء العباسيون منصب أمير الامراء وأضعفوا بذلك سلطتهم، وعرضوا أمور الخلافة للفتن والدسائس ، كذلك انقسمت الدولة في ذلك العهد إلى عدة أقاليم، يحكم كلاً منها ملك، أو أمير مستقل، يستمد سلطته الروحية من الخليفة المقيم في بغداد. ونحن لا نستغرب ذلك، لأن الفارابي كان على مثاليته وتفاؤله وإيمانه بالخير وثقته بفطرة الانسان لا يجهل ما يحيط به من جهل وضلال وظلم وخسة وشقاوة . ونعتقد أنه لم يذكر لنا أحوال المدن الضالّة إلا على سبيل النقد الاجتماعي ، ولم يصور لنا المدينة الفاضلة إلا ليجعلها مثلاً أعلى تؤمّه المدن الواقعية ، وتحتدي حذوه في تنظيم أعمالها واصلاح أحوالها .

• — نظرية النبوة

الفارابي أول فيلسوف مسلم عالّج قضية النبوة، وفسرها تفسيراً سيكولوجياً، وعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الارض وعالم السماء . فالنبي في نظر الفارابي ضروري لحياة المدينة الفاضلة من الناحيتين السياسية والاخلاقية، «ومتزلته لا ترجع إلى سموه الشخصي فحسب بل لما له من أثر في المجتمع (١)» . وقد بينا سابقاً أن من شرط رئيس المدينة الفاضلة أن يسمو إلى درجة العقل الفعّال الذي يستمد منه الوحي والالهام . وهذا شرط جديد لا نجده في جمهورية افلاطون، «ففي حين أن مؤلف الجمهورية يريد أن يرغم الفيلسوف على النزول من سماء التأمّلات إلى عالم الشؤون السياسية. يطلب الفارابي من رئيس مدينته أن يتدمج في العالم الروحي، ويحيي بروحه أكثر من حياته بجسمه ، ويشترط فيه أن يكون قادراً على الاتصال بالعقل الفعّال (٢)» . لذلك قال (دي بور): «ان الفارابي يصف أميره بكل فضائل الانسانية وكل فضائل الفلسفة، فهو افلاطون في ثوب النبي محمد (٢)» .

١ — ابراهيم مذكور ، في الفلسفة الاسلامية ، ص: ٧١ .

٢ — ابراهيم مذكور ، في الفلسفة الاسلامية ، ص: ٧٢ .

٣ — دي بور . تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص: ١٥٩ . من ترجمة عبد الهادي ابي ريده

ولكن كيف يتم الاتصال بين النبي والعقل الفعال؟ يقول الفارابي: إن هذا الاتصال يتم بطريقتين: أحدهما طريق العقل، والآخر طريق المتخيلة. فبال تأمل والنظر يستطيع الإنسان أن يرتقي إلى درجة العقل المستفاد الذي يتقبل الأنوار الإلهية. وليس كل إنسان قادراً على هذا الاتصال. « وإنما تسمو إليه الأرواح القدسية التي تستطيع أن تحترق حجب الغيب وتترك النور (١) ». وبالقوة المتخيلة يستطيع الإنسان أن يتصل بعالم أعلى من عالم الحس، وقد يحدث هذا الاتصال في النوم أو في اليقظة. قال الفارابي: « إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها. ولا يستخدمها للقوة الناطقة. بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم... فلا يمنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال، أن يقبل في يقظته من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقلة. أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل تحاكيات المعقولات المفارقة. وسائر الموجودات الشريفة، ويراهها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة وأكل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة (٢) ». « فميزة النبي الأولى في رأي الفارابي أن تكون له غلبة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفي حال النوم (٣) ».

ونحن نعلم أن الناس في ذلك متفاوتون. فمنهم أقوياء المتخيلة إلا أنهم لا يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال إلا في حال النوم. ومنهم من يستطيعون الاتصال ويعجزون عن التعبير عما شاهدوه. ومنهم ضعفاء المتخيلة لا يستطيعون الاتصال لا في حال النوم ولا في حال اليقظة. قال الفارابي: « ودون الأنبياء من يرى جميع هذه بعضها في يقظته. وبعضها في نومه. ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء

١ - إبراهيم مذكور. في الفلسفة الإسلامية. ص: ٧٣.

٢ - المدينة الفاضلة. ص: ٩٣ - ٩٤.

٣ - إبراهيم مذكور. في الفلسفة الإسلامية. ص: ٧٦.

كلها ولكن لا يراها ببصره ، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط ، وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل عما كية ورموزاً والغازات وابدالات وتشبيهات . ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً ، فمنهم من يقبل الجزئيات ويراه في البقطة فقط ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل المعقولات ويراه في البقطة ولا يقبل الجزئيات ، ومنهم من يقبل بعضها ويراه دون بعض ، ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه ، ومنهم من لا يقبل شيئاً في يقظته ، بل أنما يقبل ما يقبل في نومه فقط ، فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه ، ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط (١) .

تلك هي نظرية النبوة التي انتهى إليها الفارابي ، والفيلسوف والنبي في نظره هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة ، كلاهما يستلج الاتصال بالعقل الفعال ، إلا أن الأول يتصل به بطريق التأمل والنظر ، والثاني يتصل به بقوة التخيلة. وفي هذا الجمع بين الحكيم والنبي في اتصالهما بالعقل الفعال توفيق بين العقل والوحي ، وبين الدين والفلسفة . المصدر واحد (وهو العقل الفعال) ، والحقيقة التي تفيض عنه واحدة . وليس هناك فرق بين الفيلسوف والنبي إلا في طريقة الاتصال ، وفي طريقة التعبير عن الحقيقة . والفيلسوف يتصل بالعقل الفعال بطريق التأمل والنظر ويعبر عما يراه بلغة العقل ، والنبي يتصل بالعقل الفعال بطريق القوة التخيلية ويعبر عما يشاهده بلغة الرمز والمجاز .

• — خاتمة .

ان مذهب الفارابي مذهب عقلي متسق تمام الاتساق ، والدليل على ذلك أنه يقرر أن الوجود الحقيقي هو الوجود العقلي ، وان الله عقل محض لا تخالطه مادة ولا كثرة ، وان النفس الانسانية لا تبلغ الكمال والسعادة إلا اذا بلغت درجة العقل المستفاد

الذي تشرق عليه الاتوار الالهية . قال (دي بور) « كان الفارابي يعيش في عالم العقل ، ابتغاء الخلود ، وكان ملكاً في عالم العقل » (١) . وقال الدكتور ابراهيم المذكور : « يرى الفارابي أن الروح في كل مكان ، فله روح الارواح ، وعقوله المفارقة كائنات روحية محضة ، ورئيس مدينته أو نبيه هو انسان تسيطر فيه الروح على الجسد ، والروح هي التي تسير العالم السماوي ، وتنظم عالم ما تحت القمر . وهذه الروحانية هي من ناحية أخرى تنظيم للعقل وحين إلى الفكر ، فالموجود الاول عند الفارابي معقول المعقولات ، وفكرة الفكر ، وليست الموجودات الاخرى سوى امتداد لهذا المعقول ، ومظهر من مظاهر هذا الفكر . ونحن لا نرتقي إلى العالم الروحاني ، ولا ننال السعادة القصوى الا بالفكر والعلم والتأمل » (٢) . وهكذا كان الفارابي مثقافاً في عالم العقل ، وكان في زهده ، وتقواه ، وتصوفه موضع اعجاب معاصريه ، فلم يقتصر تأثيره على يحيى بن عدي ، وابي سليمان السجستاني فحسب ، بل امتد إلى جميع فلاسفة الاسلام الذين جاؤوا بعده ، فابن سينا قد تخرج بكتبه ، وانتفع بكلامه ، حتى قيل أنه لبس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا إلا وبلوره موجوده في فلسفة الفارابي .

وغير ما نستطيع أن نصف به فلسفة الفارابي هو القول أن هذه الفلسفة فلسفة توفيقية ، شعارها التوحيد والتأليف والتنسيق ، تجمع بين آراء أرسطو وآراء افلاطون ، وتسلك طريق الافلاطونية الحديثة في توضيح صدور الموجودات عن السبب الاول على جهة الفيض . وقد بدل الفارابي في التوفيق بين النظريات الفلسفية المتناقضة جهداً منقطع النظر . واستمد عناصر فلسفته من جميع المدارس التي تقدمته . وتكاد تكون فلسفته صورة كاية جامعة لتيارات الفكر في عصره ، فمذهبه ليس مشائياً ولا رواقياً ، ولا افلاطونياً حديثاً فقط ، وانما هو كل هذه في وقت واحد . واهم ما يتميز به الفارابي في نظرنا إيمانه بوحدة الفلسفة ، ووحدة الحقيقة والمعرفة .

١ - تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٥٤ .

٢ - Madkour. La place d'Al Farabi, P. 220 -

١ - القول في الموجود الأول

الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها . وهو بريء من جميع أنحاء النقص . وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص ، إما واحداً وإما أكثر من واحد . وإما الأول فهو خلو من أنحاء كلها . فوجوده أفضل الوجود ، وأقدم الوجود . ولا يمكن أن يكون وجود أفضل وأقدم من وجوده . وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحاء ، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب . ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوده عدم أصلاً . والعدم والفسد لا يكونان إلا فيما دون ذلك القمر ، والعدم هو لا وجود ما شأنه أن يوجد .

ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة^١ ، ولا هل نحو من الانحاء ، ولا امكان أن لا يوجد ولا يرجع ما من الوجوه . فلهذا هو أزلي^٢ ، دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر ، يمد بقاءه ، بل هو بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده . ولا يمكن أن يكون وجود أصلاً مثل وجوده ، ولا أيضاً في مثل مرتبة وجوده وجود يمكن أن يكون له أو يتوفر عليه .

وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به ، أو عنه ، أو له ، كان وجوده . فانه ليس بمادة ، ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع ، ولا أيضاً له صورة ، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة . ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤلفة من مادة وصورة . ولو كان كذلك لكان قوامه يجزأه اللذين منهما ألتف ، ولكان لوجوده سبب ، فان كل واحد من أجزائه سبب لوجود جهته وقد وضعنا أنه سبب أول . ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون انما وجوده ليم تلك الغاية وذلك الغرض ، وإلا لكان يكون ذلك سبباً ما لوجوده ، فلا يكون سبباً أولاً ، ولا أيضاً استفاد وجوده من شيء آخر أقدم منه ، وهو من أن يكون استفاد ذلك مما هو دونه أبعد^٣ .

١ - الوجود بالقوة مقابل الوجود بالفعل .

٢ - الأزلي ما لا يكون مسبوقاً بالعدم .

٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة ص: ٢٣ - ٢٤ من طبعة المطبعة الكاثوليكية ، بيروت .

٢ - القول في مراتب الموجودات

الموجودات كثيرة ، وهي مع كثرتها متفاضلة ، وجوهره^(١) الجوهر يفيض منه كل وجود كيف كان ذلك الوجود ، كان كاملاً أو ناقصاً . وجوهره أيضاً جوهر إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه ، فيتبدىء من أكملها وجوداً ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الانقص فالانقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي ان تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً . فتقطع الموجودات من الوجود ، وبأن جوهره جوهر تفيض منه الموجودات كلها من غير أن يخص بوجود دون وجوده ، فهو جواد ، وجوده هو في جوهره ، ويرتب عنه الموجودات ، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه ، فهو عدل وعدالته في جوهره ، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره .

وجوهره أيضاً جوهر إذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها أن يأتلف ويرتبط ويتنظم بعضها مع بعض اتئلاًفاً وارتباطاً وانتظاماً تصير بها الأشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشيء واحد ، والتي بها ترتبط هذه وتأتلف هي لبعض الأشياء في جواهرها حتى إن جواهرها التي بها وجودها هي التي بها تأتلف وترتبط . وبعض الأشياء تكون أحوال فيها تابعة لجوهرها مثل المحبة التي بها يرتبط الناس ، فإنها حال فيهم ، وليست هي جواهرهم التي بها وجودهم . وهذه أيضاً فيهم مستفادة عن الأول ، لأن في جوهر الأول أن يحصل عنه بكثير من الموجودات مع جواهرها الاحوال التي بها يرتبط بعضها مع بعض ويأتلف ويتنظم (٢) .

٣ - القول في اجزاء النفس الانسانية وقواها

فاذا حدث الانسان فان أول ما يحدث فيه القوة التي بها يقتدي وهي القوة الغاذية

١ - يقال جوهر لكل ذات وجودها ليس في موضوع ، ويقابله العرض .

٢ - آراء اهل المدينة القاضية ، ص : ٤٠ - ٤١ .

ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس، مثل الحرارة والبرودة وسائرهما التي بها يحس الطعوم والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الاصوات ، والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات .

ويحدث مع الحواس فيه نزوع إلى ما يحسه فيشتاقه أو يكرهه ، ثم يحدث فيه من ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن الشهادة الحواس لها ، وهذه هي القوة المتخيلة ، فهذه تتركب المحسوسات بعضها إلى بعض فيجعل بعضها عن بعض تركيبات وتفاصيل مختلفة، بعضها كاذبة، وبعضها صادقة، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله .

ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الحميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم . ويقترن بها أيضاً نزوع نحو ما يعقله (١) .

* * *

(فالقوى) التي للحيوان الناطق هي القوة الناطقة، والقوة التزوعية، والقوة المتخيلة، والقوة الحساسة .

فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الانسان العلوم والصناعات، وبها يميز بين الحميل والقبيح من الاخلاق والافعال، وبها يتروى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملد والمؤذي . والناطقة منها نظرية ومنها عملية ، والعملية منها مهينة ومنها مروية . فالنظرية هي التي بها يحوز الانسان ما ليس شأنه أن يعلمه انسان أصلاً . والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعلمه الانسان بإرادة . والمهينة منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن ، والمروية هي التي يكون بها مأخذ الفكر والرؤية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل .

والتزوعية هي التي بها يكون التزاع الانساني بأن يطلب الشيء، أو يهرب منه

ويشتاقه أو يكرهه ، ويؤثره أو يجتنبه ، وبها تكون البغضة والمحبة والصدقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والشهوة والرحمة وسائر عوارض النفس .

والمتخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وتركب بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم ، تركيبات مختلفة بعضها صادق وبعضها كاذب ، ولها مع ذلك إدراك النافع والضار والذيد والمؤذي دون الحمل والقبیح من الأفعال والأخلاق .

والحساسة بين أمرها وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع وتدرك الملمد والمؤذي ، ولا تميز الضار والنافع ولا الحمل والقبیح .

وأما الحيوان الغير الناطق فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقية دون الناطقة ، والقوة المتخيلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق ، وبعضه يوجد له القوة الحساسة والقوة التزوعية فقط (١) .

٤ - ماهية النفس .

وللإنسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفساً تظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية ، وله زيادة قوة بان يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة العقل .

ومن تلك القوى : الغذائية ، والمرية ، والمولسة ، ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها . ومن قواها المدركة : القوى الظاهرة كالأحاساس ، والباطنة كالتخيلة ، والوهم ، والذاكرة والمفكرة ، والقوى المحركة الشهوانية والغضبية التي تحرك الأعضاء .

وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة ولا يمكن الا كذلك ، وليس ولا واحدة من هذه القوى بمفارقة .

ومن هذه القوى العقل العملي ، وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الاعمال الانسانية ، ومن قوى النفس ، العقل العلمي ، وهو الذي به يتم جوهر النفس ويصير جوهر عقلياً بالفعل . ولهذا العقل مراتب : يكون مرة عقلاً هيولانياً ، ومرة عقلاً بالملكة ، ومرة عقلاً مستفاداً .

وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط ، وليس بجسم ، ولا يخرج من القوة إلى الفعل ، ولا يصير عقلاً تاماً إلا لسبب عقل مفارق ، وهو العقل الفعال الذي يخرج به إلى الفعل . ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة في شيء متجزئ أو ذي وضع (١) ؟

وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد . وهو جوهر أحدي ، وهو الانسان على الحقيقة . وله قوى تنبث منه في الاعضاء ، وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله وهو البدن ، فحينئذ يستحق الظهور . وذلك الشيء هو الجسد ، والروح الكائن في ضمن القلب من أجزاء البدن ، وهو الموضوع الاول للنفس .

ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول افلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقوله التناسخيون .

وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات . وهذه الاحوال متفاوتة للنفوس وهي أمور لها مستحقة ، وذلك لها بالوجوب والعسل . كما يكون إنسان يحسن بتدبير صحة البدن فمن تلك الجهة يأتي مرض بدنه . والتوفيق في الامور بيد الله تعالى وكل ميسر لما خلق له .

وعناية الله تعالى محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد . وكل كائن فيقضائه (٢) وقدره (٣) والشروع أيضاً بقدره وقضائه ، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي

١ - الوضع هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين ، نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود .

٢ - القضاء هو الحكم الالهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الاحوال الجارية في الأزول الى الأبد .

٣ - القدر تعلق الارادة الذاتية بالأشياء في اوقاتها الخاصة ، او خروج الممكنات من العدم الى الوجود خروجاً مطابقاً للقضاء .

لا بد لها من الشر ، والشرور واصله إلى الكائنات الفاسدات .

وتلك الشرور محمودة على طريق العرض ، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة ، وإن فات الخير الكثير الذي يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذي لا بد منه كان الشر حيثئذ أكثر (١) .

هـ - القول في القوة الناطقة وكيف تعقل وما سبب ذلك .

ويبقى بعد ذلك أن ترسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات . والمعقولات التي شأنها أن ترسم في القوة الناطقة، منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل ، وهي الأشياء البريئة من المادة ، ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل مثل الحجارة والنبات ، وبالجملة كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها ، فإن هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل . وأما العقل الانساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره فانه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات ، فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهي أيضاً بالقوة معقولة ، وسائر الأشياء التي في مادة ، أو هي مادة أو ذوات مادة ، فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة، ولكنها معقولات بالقوة، ويمكن أن تصبح معقولات بالفعل ، وليس في جواهرها كفاية في أن تصبح من تلقاء نفسها معقولات بالفعل ، ولا أيضاً في القوة الناطقة، ولا فيما أعطى الطبع كفاية في أن تصبح من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل ، بل تحتاج أن تصبح عقلاً بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل ، وإنما تصبح عقلاً بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات .

وتصبح المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل ، وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيرها بالفعل ، والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات^(٢) ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة ، فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه

١ - عيون المسائل ، ص : ١٦ - ١٨ .

٢ - الذات ما يقوم بنفسه ، ويطلق أيضاً على المادية .

الشمس البصر ، لان منزلته من العقل الهولاني منزلة الشمس من البصر . . . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمي العقل الفعال . ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الاول المرتبة العاشرة . ويسمى العقل الهولاني العقل المنفعل ، وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة ، وتلك هي المعقولات الاولى التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل ان الكل أعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية (١) .

٦ - القول في الوحي :

وذلك أن القوة المتخيلة إذا كانت في انسان ما قوية كاملة جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ولا يستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند نحلها منها في وقت النوم ، وكثير من هذه التي يعطيه العقل الفعال فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية، فان تلك المتخيلة تعود فترسم في القوة الحاسة . فاذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة، فارسمت فيها تلك، فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء الموصل للبصر المنحاز بشعاع البصر . فاذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء فبرسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين ، وينعكس ذلك إلى الحاس المشترك وإلى القوة المتخيلة ، ولأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئياً للانسان .

فاذا اتفق أن كانت التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء، محسوسات في نهاية الجمال

والكمال، قال الذي يرى ذلك ان لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً . ولا يمتنع إذا بلغت قوة الانسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة وبراهها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية ، فهذا هو أكل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة، واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة (١) .

٧ - نظرية الفيض :

ولكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة . ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد الأشياء ، ولا صدرت الأشياء عنه على سبيل الطبع^(٢) من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه للأشياء ليس بعلم زمني، وهو علة لوجود جميع الأشياء، بمعنى أنه يعطيها الوجود الابدي^(٣)، ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة، وهو علة المبدع الأول . والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته ادامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع . ونسبة جميع الاشياء اليه - من حيث أنه مبدعها، أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة وبوساطته تكون علة الاشياء الأخر - نسبة واحدة . وهو الذي ليس لافعاله لمبة ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر .

واول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد ، وهو العقل الأول . ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض - لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول، ولأنه يعلم

١ - آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص : ٩٣ - ٩٤ .

٢ - الطبع هو الجلبة التي خلق عليها الانسان .

٣ - الأبد هو استمرار الوجود في ازمة غير متناهية في جانب المستقبل ، كما ان الأزل باستمرار الوجود في ازمة غير متناهية في جانب الماضي .

ذاته ويعلم الأول . وليست الكثرة التي فيه من الأول ، لان امكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجوب الوجود .

ويحصل من العقل الأول ، لانه واجب الوجود وعالم بالاول ، عقل آخر ، ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه . ويحصل من ذلك العقل الاول يانه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الاعلى بمادته وصورته التي هي النفس ، والمراد بهذا ان هذين الشئين يصبران سبب شئين أعني الفلك والنفس .

ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الاعلى ، وانما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بدءاً في العقل الأول .

وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والافلاك إلا على طريق الجملة ، إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة ، وهناك يتم عدد الافلاك ، وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا نهاية ، وهذه العقول مختلفة الانواع ، كل واحد منها نوع على حدة . والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الارضية من وجه ، وسبب وجود الاركان الاربعة بوساطة الافلاك من وجه آخر (١) .

٨ - المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح :

المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون اعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس ، وهو القلب ، واعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو

بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة، فهذه في الرتبة الثانية، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تختم ولا ترأس أصلاً، كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة القطرة متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس، وفي كل واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأولى. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، وهؤلاء هم في الرتبة الثانية، ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا ترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين.

غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية. وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفلطرون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان (لإنسان) لشيء دون شيء، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها، وهي الصناعات وما شاكلها، والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فإن نظائرهما في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية (٢).

٩ - الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة

فأما الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة فهي أشياء، أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به، ثم الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما ينحصر من الصفات والمرتبة، إلى أن تنتهي من المفارقة إلى العقل القعال، وفعل كل واحد منها، ثم الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها، ثم الأجسام الطبيعية

١ - الملكة صفة راسخة في النفس.

٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة، ص: ٩٧ - ٩٨.

التي تحتها ، كيف تتكون وتفسد ، وان ما يجري فيها يجري على احكام واتقان وعناية وعدل وحكمة ، وانها لا أهمال فيها ولا نقص ولا جور ولا بوجه من الوجوه ، ثم كون الانسان ، وكيف تحدث قوى النفس ، وكيف يفيض عليها العقل الفعال الضوء حتى تحصل المعقولات الاولى والارادة والاختيار ، ثم الرئيس الاول وكيف يكون الوحي ، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه إذا لم يكن هو في وقت من الاوقات ، ثم المدينة وأهلها والسعادة التي تصير اليها أنفسهم ، والمدن المضادة لها وما تؤول اليه أنفسهم بعد الموت : اما بعضهم إلى الشقاء ، واما بعضهم إلى العدم ، ثم الأمم الفاضلة والأمم المضادة لها .

وهذه الأشياء تعرف باحد وجهين : إما ان ترسم في نفوسهم كما هي موجودة ، واما أن ترسم فيها بالمناسبة والتمثيل ، وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالها التي تحاكيها ، فالحكاماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه يرايين وبيصائر أنفسهم ، ومن يلي الحكماء يعرفون هذه على ما هي عليه موجودة ببيصائر الحكماء ، اتباعاً لهم وتصديقاً لهم ، وثقة بهم . والباقيون منهم يعرفونها بالمثلات التي تحاكيها ، لأنهم لا هيئة في اذهانهم لظهورها على ما هي موجودة اما بالطبع واما بالعادة . وكلتاها معرفتان ، الا ان التي للحكيم أفضل لا محالة . والذين يعرفونها بالمثلات التي تحاكيها ، بعضهم يعرفونها بمثلات قريبة منها ، وبعضهم بمثلات أبعد قليلاً ، وبعضهم بمثلات أبعد من تلك ، وبعضهم بمثلات بعيدة جداً . وتحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثلات التي عندهم الاعرف فالاعرف . وربما اختلف عند الأمم اما أكثره واما بعضه ، فتحاكي هذه لكل أمة بغير الامور التي تحاكي بها الامة الأخرى . فلذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مثلهم ، فهم كلهم يؤمنون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها (١) .

١٠ - القول في آراء أهل المدن الجاهلة والفضالة

والمدن الجاهلة والفضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة . منها ان قوماً قالوا انا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة ، وكل واحد

١ - آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص : ١٢١ - ١٢٣ .

منها يلتبس لإبطال الآخر، ونرى كل واحد منها، إذا حصل موجوداً، أعطي مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضده، ويجوز به ذاته عن ضده، وشيئاً يبطل به ضده، وفعل منه جسماً شيئاً به في النوع، وشيئاً يقتدر به على أن يستخدم سائر الأشياء فيما هو نافع في أفضل وجوده وفي دوام وجوده .

وفي كثير منها جعل له ما يقهر به كل ما يخضع عليه، وجعل كل ضد من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال، حتى تخيل لنا أن كل واحد منها هو الذي قصد، أو أن يجاز له وحده أفضل الوجود دون غيره، فلذلك جعل له كل ما يبطل به كل ما كان ضاراً له وغير نافع له، وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه في وجوده الأفضل . فانا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها، فيلتصق بفسادها وإبطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك قفلاً يظهر، كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره، أو أن وجود كل ما سواه ضار له، على أن يجعل وجود غيره ضاراً له، وإن لم يكن منه شيء آخر على أنه موجود فقط. ثم إن كل واحد منهما، إن لم يرم ذلك، التمس أن يستبعد غيره فيما ينفعه، وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال، وفي كثير منها جعل كل شخص من كل شخص في نوعه بهذه الحال، ثم جعلت هذه الموجودات أن تتغالب وتتهارج، فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجوداً . والغالب ابتداءً إما أن يبطل بعضه، لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده هو، وأما أن يستخدم بعضاً ويستعبده لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو. ويرى أشياء تجري على غير نظام، ويرى مراتب الموجودات غير محفوظة، ويرى أموراً تلحق كل واحد على غير استئصال منه لما يلحقه من وجوده، لا وجود لنفسها . هذا وشبهه هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها . فقال قوم بعد ذلك أن هذه الحال طبيعة الموجودات وهذه فطرتها، والتي تفعلها الأجسام الطبيعية بطبيعتها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وإرادتها والمروية برويتها، ولذلك رأوا أن الملدن ينبغي أن تكون متغلبة متفارجة لا مراتب فيها ولا نظام، ولا استئصال يختص به أحد دون أحد لكرامة أو لشيء آخر، وإن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير هو له وإن يلتصق أن يغالب غيره في كل خير هو لغيره، وإن الإنسان الأقهر لكل ما يناوئه هو الأسعد . ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في الملدن من آراء الجاهلية، فقوم رأوا ذلك أنه لا

تخاب ولا ارتباط ، لا بالطبع ولا بالارادة ، وانه ينبغي أن ينقص كل انسان كل انسان ، وان يناقر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ، ولا يأتلفان إلا عند الحاجة . ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً ، وان اضطرا لأجل شيء وارد من خارج أن يجتمعا ويأتلفا فينبغي أن يكون ذلك ريثاً للحاجة ، وما دام الوارد من خارج يضطرهما إلى ذلك ، فإذا زال فينبغي أن يتنافرا ويفترقا ، وهذا هو الداء السبعي من آراء الانسانية (٢) .

١ - الريث مقدار المهلة من الزمن .

٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص : ١٢٦ - ١٢٨

المصادر

- ١ - ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، القاهرة ١٨٨٢
- ٢ - ابن خلكان ، وفیات الاعیان ، طبعة دي سلان ، باريس ١٨٧١
- ٣ - عبد الهادي أبو ريده ، رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة ١٩٤٦
- ٤ - صليبا (جميل) ، من افلاطون إلى ابن سينا ، الطبعة الرابعة ، بيروت ١٩٦٦
- ٥ - مصطفى عبد الرازق ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، القاهرة ١٩٤٥
- ٦ - فرح (الاب الياس) ، الفارابي ، ١٩٣٧
- ٧ - عباس محمود ، الفارابي ، من سلسلة اعلام الاسلام ، القاهرة
- ٨ - مدكور (ابراهيم) ، في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧
- ٩ - قاسم (محمود) ، في النفس والعقل لفلسفة الاغريق والاسلام . القاهرة ١٩٤٩ .
- ١٠ - كوربان (هنري) ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، بيروت ١٩٦٦
- ١١ - دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، القاهرة ١٩٣٨
- ١٢ - فاخوري (حنا) ، البحر (خليل) ، تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٨

1 - Carra de Vaux, Al-Farabi, dans Encyclopédie de l'Islam.

2 - Dieterici (Fr.), Alfarabi's philosophische Abhandlungen, Leiden 1892.

3 - Madkour- (Ib.), La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934.

4 - Quadri, La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, Paris 1947.

5 - Hammond (Robert), Al-Farabi's philosophy, 1928.

6 - Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, 5e vol. Paris 1921.

موضوعات الإنشاء الفلسفي

١ - ما المركز الخاص الذي يشغله الفارابي في تاريخ الفلسفة الإسلامية ؟ أوضح ذلك على أساس القضايا التي مهد بها السبيل لمن جاء بعده .

(دورة ١٩٥٦)

٢ - يذهب بعضهم إلى القول أن « آراء أهل المدينة الفاضلة » كتاب سياسي ويذهب آخرون إلى القول أنه مصنف فلسفي نظري بحث ، ما موقفك من هذين الرأيين ؟

(دورة ١٩٥٧)

٣ - لم وفق الفارابي بين افلاطون وأرسطو وكيف ، وهل نجح في مهمته ؟

(الدورة الثانية ١٩٥٧)

٤ - قيل : « حدد الفارابي السعادة والشقاء الخالدين ، وعين مصائر النفوس البشرية ، فأغضب الدين ولم يرض الفلسفة » ما معنى هذا القول ، وما هي آراء الفارابي في ذلك ، وكيف عللها ، وهل ينطبق هذا الحكم عليها ؟

(الدورة الاولى ١٩٦١)

٥ - يقول الفارابي في المدينة الفاضلة : فهذا هو الرئيس الذي لا يرثه انسان آخر أصلاً ، وهو الامام ، وهو الرئيس الاول للمدينة الفاضلة . وهو رئيس

الامة الفاضلة ، ورئيس المعمورة ، من الارض كلها ، ولا يمكن أن تصير
هذه الحال إلا لمن أجمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها . .

أذكر ما تعرفه من هذه الخصال موضحاً الغاية منها في المجتمع الفاضل ،
ومبيناً من بعد كيف أكد القاراني وبين أن قيام المجتمع الفاضل يتعلق
بوجود هذا الرئيس .

(الدورة الاولى ١٩٦٢)

٦- يقول القاراني : « وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه
وفي أن يبلغ أفضل كماله إلى اشيء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ،
بل محتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه ، وكل واحد
من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال
الذي لاجله جعلت له الفطرة الطبيعية الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ،
يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة
الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه في قوامه ، وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا
كثرت اشخاص الانسان فحصلوا في المعمورة من الارض ، فحدثت
منها الاجتماعات الانسانية »

بين مقصد القاراني في هذا القول وحاول من بعد حسب نصوص المدينة الفاضلة :

- ذكر انواع الاجتماعات الانسانية وعصائرها .

- توضيح مفهومه للمدينة الفاضلة .

- عرض رأي أبي نصر في رئيس المدينة وأشهر الميزات التي تحل شخصيته .

(الدورة الاولى ١٩٦٤)

٧- يذهب الفارابي إلى أن تنوع الحاجات البشرية يحتم على الإنسان أن يتآلف مع الآخرين فيقيموا للمجتمع بنيانه ويتعاونوا في كل ما يحتاجون إليه من مقومات الحياة .

أ - فما أنواع المجتمعات التي يعتقد إمكان ظهورها ؟

ب - وما خصائص المدينة الفاضلة التي يؤثرها على سواها ؟

ج - وما ميزات الرئيس الذي لا تقوم المدينة الفاضلة إلا بوجوده أو بوجود نخبة تتمثل فيها فضائله ؟

تقيد بالمخطط ، ومثل لما تقول بإشارات واضحة إلى مضمون كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

(الدورة الاولى ١٩٦٩)

• • •

الفصل الثاني

ابن سينا

ابن سينا

حياته وآثاره

١ - مولده ونشأته

ولد الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا سنة ٣٧٠ هـ ٩٨٠ م في قرية (أفشنه) بالقرب من بخارى ، وكان أبوه ، رجلاً فارسياً من أهل (بلخ) ، قدم بخاري في أيام نوح بن منصور الساماني ، فولاه هذا الأمير إدارة بعض الاعمال المالية في قضاء (خرمين) . ولم يلبث هذا الرجل طويلاً حتى تزوج من قرية (أفشنه) بامرأة اسمها (ستارة) ، ولدت له ولدين أحدهما الحسين والآخر الحسن . ويظهر من سيرة ابن سينا التي كتبها بنفسه ، وأكملها تلميذه أبو عبيد الجوزجاني أن أسرته انتقلت بعد ذلك إلى بخارى ، واستقرت فيها . وإن ثقافة الفيلسوف الصغير اقتصر في بادئ الأمر على حفظ القرآن ، ودراسته ما يلزم لفهمه من علوم اللغة والأدب ، إلا أن نبوغ ابن سينا المبكر ، وهو في العاشرة من سنه ، حمل والده على العناية بأكمال ثقافته ، فوجهه إلى اسماعيل الزاهد لتعلم الفقه ، وإلى رجل يبيع البقل لتعلم حساب الهند . واتفق بعد ذلك أن جاء إلى بخارى أبو عبد الله الثاني الملقب بالمتفلسف ، فأنزله والد ابن سينا في بيته رجاء أن يقوم بتعليم ولده ، فدرس عليه ابن سينا كتاب ايساغوجي ، وكتاب اقليدس . ولما كان هذا الأستاذ المتفلسف ضعيفاً في المنطق والرياضيات ، تولى ابن سينا حل ما بقي من مسائل هذه العلوم بنفسه ، ثم قرأ بعد ذلك فن الطب فبرز فيه ، وانفتحت عليه أبواب المعالجات المكتسبة من التجربة ، وهو لم يجاوز السادسة عشرة من سنه . وكان خلال دراسته للطب يعود بنفسه إلى العلوم العقلية ليشفي غليله منها ، فأحكم علم المنطق ، والعلم الطبيعي ، والعلم الرياضي ، ثم عدل إلى العلم الإلهي ، فوجده ، كما يقول ، من العلوم الصعبة

قال : « أعدت قراءة كتاب ما بعد الطبيعة اربعين مرة حتى صار لي محفوظاً وأنا مع ذلك لا أفهمه » ، فلما حضر في يوم من الايام وقت العصر في الوراقين عرض عليه دلائل كتاباً لابن نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة ، فابتاعه بعد امتناع ، ورجع إلى بيته ، واسرع قراءته ، فانفتحت عليه في الوقت أغراض ذلك الكتاب .

وما أن بلغ ابن سينا الثامنة عشرة من سنه حتى كان قد احاط بجميع علوم زمانه من القرآن إلى التفسير ، والادب ، واللغة ، والفقه ، والحساب ، والهندسة ، والمنطق ، والطب ، والكلام ، والفلسفة ، وهجر كما ترون علوم متنوعة بعضها يربطه بعالم السماء ، وبعضها يربطه بعالم الارض .

وتدل ظروف دراسة ابن سينا على أنه لم يقتصر على تعلم العلوم النقلية بل تعلم معها جميع العلوم العقلية المستمدة من الترجمات اليونانية . ولعل لنشأة هذا الفيلسوف في بيئة اسماعيلية تأثيراً في تكوينه العقلي ، فقد صرح هو نفسه بأن أباه كان ممن لبوا دعوة الفاطميين ، وأنه كان يناقش أصحابه في القضايا الاسماعيلية على مسمع من ولديه . فكان ابن سينا يسمع أقوالهم ومذاكراتهم ، فيفهم ما يقولونه في العقل والنفس من غير أن تقبله نفسه ، وهو وإن كان لم يعتنق مذهب الاسماعيليين ، الا انه لم يسلم من التأثير به ، حتى تعود منذ الصغر شهود تضارب الآراء وتنازع العقائد .

وهناك تناقض يلفت النظر في سلوك ابن سينا الصغير . وهو أنه كان كلما تعلدّ عليه فهم نص ، أو تحير في مسألة ، ولم يظفر بالحد الاوسط في قياس ، تردد إلى الجامع ، وصلى وابتهل إلى مبدع الكون ، حتى يفتح له المغلق والمتعسر ، ثم كان ، إلى جانب ذلك ، إذا أطال القراءة في الليل ، فخاف غلبة النوم ، أو شعر بضعف ، عدل إلى شرب قدح من الحمر ليستعيد به قوته . وفي جمع ابن سينا بين الصلاة والشراب على هذا النحو تناقض لا يمكن تفسيره إلا بما كانت تتميز به أسرته من الميل إلى الحرية والتسامح .

وبما أعان ابن سينا على إكمال ثقافته ان نوح بن منصور أصيب بمرض عضال حار فيه الاطباء ، فعالجه ابن سينا ، وشقاه من مرضه ، فعظم عنده ، فسأله ابن سينا أن يأذن له في دخول مكتبته ، فرأى فيها من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط .

ونعتقد أن بعض هذه الكتب لم يكن منقولاً من اليونانية، لأن ابن سينا يصرح في منطق المشرقيين بأنه لا يبعد أن يكون قد وقع إليه من غير جهة اليونانيين علوم . وقد ذكر ابن خلكان أن هذه المكتبة قد أحرقت بعد ذلك، وأن ابن سينا قد أتهم بإحراقها لينفرد بمعرفة ما حصل منها ويتسبه إلى نفسه، وهذا الخبر وإن كان في نظرنا بعيداً عن الصديق إلا أنه يدل على كل حال على مبلغ ما ظفر به ابن سينا في هذه المكتبة من العلوم التي لم تقع لغيره . وقد فرغ من هذه العلوم كلها وهو في ريعان الحداثة ، وهو في ذلك يقول : كنت إذ ذاك للعلم أحفظ ولكنه اليوم معي أنضج ، والا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء . وليس في هذا القول ما يدل على توقف ابن سينا عن تنمية ثقافته ، وإنما فيه إشارة إلى أن العلوم التي حفظها في ريعان حداثته ظلت راسخة في ذهنه حتى زمان نضجه . والدليل على ذلك أنه لما بدأ بتأليف الكتب كان يكتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره، ولا أصل يرجع إليه، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، يكتب كل يوم خمسين ورقة .

٢ - حياته العملية

بدأ ابن سينا حياته العملية بممارسة الطب في بخارى ، فعالج كثيراً من المرضى واشتهر بين الأطباء ، حتى دعي إلى معالجة نوح بن منصور .

ولما بلغ الحادية والعشرين من سنه توفي والده ، واضطربت أمور الدولة السامانية، فرحل عن بخارى إلى كركانج (وهي ميناء خيوه عاصمة خوارزم)، فاجتمع فيها بالوزير أبي الحسين السهلي الذي كان يحب الفلسفة ، ويعطف على المشتغلين بها، فقدمه هذا الوزير إلى أمير كركانج علي بن مأمون، فقرر له مشاهرة تقوم به. وطابت لابن سينا الحياة في بلاط هذا الأمير، لاجتماعه فيه بنخبة من العلماء كالبيروني، وأبي سهل المسيحي، وأبي الخير بن الحمار وغيرهم، فأقام في كركانج مدة عشر سنوات، إلا أنه اضطر بعد ذلك إلى الرحيل عنها إلى جرجان .

أقام ابن سينا في جرجان مدة ستين أو ثلاث سنوات اجتمع خلالها بأبي عبيد

الجوزجاني الذي لزمه، وكتب القسم الأخير من سيرته، كما اجتمع فيها أيضاً بأبي محمد الشيرازي الذي ابتاع له داراً جعلها مركزاً للتدريس والتأليف. ولسنا نعرف عن حياة الفيلسوف شيئاً في جرجان غير اشتغاله بالدراسة، فقد قرأ عليه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني بعض الكتب العلمية، وبدأ هو نفسه بتأليف كتاب القانون.

ولما اضطربت الحياة في جرجان رحل ابن سينا عنها إلى الري، فأقام فيها مدة قصيرة، ثم رحل بعد ذلك إلى همدان، فأقام فيها مدة تسع سنوات.

وهناك في همدان دعي إلى معالجة أميرها شمس الدولة، فلزمه في القصر أربعين يوماً حتى شفاه من مرضه، وكان شفاؤه هذا سبباً في تعظيم ابن سينا في عينيه، فولاه الوزارة، وجعله من ندمائه.

ويظهر أن ابن سينا الوزير كان شديداً على المسكر، فأشفقوا منه على أنفسهم، وثاروا عليه، وجبسوه، ونهبوا أملاكه، وسألوا الأمير قتله، فأبى الأمير ذلك، واكتفى بنفيه أرضاء لهم، ولم يحض على ذلك إلا القليل حتى عاودت الأمير علة، فطلب ابن سينا واعتذر إليه بإعادته الوزارة. وقد وصف السمرقندي في كتاب (جهاز مقاله) حياة الوزير الفيلسوف، فقال: «كان يستيقظ قبل الفجر ليكتب بضع صحائف من الشفاء، ثم يستقبل عند الفجر تلاميذه للدراسة، حتى إذا انتشرت تباشير الصبح صلى بهم اماماً. وعند خروجه إلى الديوان كان يلقاه بالباب ألف من الفرسان، ومن بينهم وجوه الدولة وأصحاب الحاجات، فيركب الوزير فرسه وحوله الحاشية، حتى يصل إلى مقر عمله فيمكث به إلى الظهر، ثم يعود إلى تناول طعام الغداء الذي كان يشاركه فيه خلق كثير، ثم يتقيل بعد ذلك طلباً للراحة، ثم يستيقظ فيؤدي صلاة العصر، وبعد ذلك يلزم الأمير للمنادمة والمحادثة حتى يصلي المغرب». ويضيف تلميذه الجوزجاني إلى ذلك أن طلبة العلم كانوا يجتمعون في داره كل ليلة، فيقرأ أحدهم من الشفاء قوية، والآخر من القانون نوبة، حتى إذا فرغوا من القراءة أحضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهمياً مجلس الشراب بالآلات.

وظل ابن سينا على هذه الحال زماناً حتى أقبل من وزارته ، ولما توفي شمس الدولة وخلفه ابنه سماء الدولة طلب الجيش من هذا الأمير الجديد أن يقلد ابن سينا الوزارة ، فرفض ذلك واختار لنفسه وزيراً آخر ، فرأى ابن سينا أن يكتب علاء الدولة أمير أصفهان طالباً اللجوء اليه ، فتمي ذلك إلى الوزير تاج الملك ، فألقى القبض على ابن سينا ، وسجنه في قلعة فردجان . وبشاء القدر بعد مرور أربعة أشهر على حبس ابن سينا أن تقع حرب بين علاء الدولة أمير أصفهان وسماء الدولة أمير همدان ، وأن يؤدي انهزام سماء الدولة إلى إطلاق سراح ابن سينا ، وإلى سفره بعد ذلك إلى أصفهان مشكراً في زي الصوفية .

ولما بلغ ابن سينا مدينة أصفهان استقبله أميرها علاء الدولة استقبالاً حاراً وأدخله في خدمته ، فأقام ابن سينا في مدينة أصفهان مدة ثلاث عشرة سنة ، مكرماً مبعجلاً ، يحضر مجلس الأمير في ليالي الجمعات ، وينظر العلماء بين يديه ، ويصحبه في حروبه ، حتى لقد اتهم هذا الأمير بالزندقة لملازمة ابن سينا مجلسه .

وكان ابن سينا قد أصيب بمرض التولنج وهو مع الأمير علاء الدولة في بعض حروبه ، فحزن نفسه في يوم واحد ثماني مرات ، حتى تقرحت بعض أمعائه ، فلما اشتد عليه المرض أضطر إلى الرجوع إلى أصفهان لمعالجة نفسه ، وما أن ابل من مرضه قليلاً حتى عاد إلى حضور مجلس علاء الدولة ، إلا أنه لم يتحفظ ، بل أكثر من التخليط في الشهوات ، حتى عاودته علته ، فكان يتكس ، ثم يبرأ في كل وقت ، إلى أن سار مع علاء الدولة إلى همدان في أحد حروبه ، فعاودته العلة في الطريق ، وأيقن أن العلاج لا يفي بدفع المرض ، فأهمل مداواة نفسه واستسلم للقضاء ، وأخذ يقول : « المدبر الذي كان يدبر بنيتي قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة (١) » ، ثم اغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء ، ورد المظالم على من عرفه ، واعتق مماليكه ، وفارق الحياة سنة ٥٤٢٨ هـ ، وله من العمر سبعة وخمسون عاماً ، ودفن بهمدان تحت السور من جانب القبلة ، وقبره معروف .

وقد هجاه أحد الشعراء بقوله :

رأيت ابن سينا يعادي الرجال وبالحبس مات أخس الممات
فلم يشف ما ناله بالشفاء ولم ينج من موته بالنجاة

٣ - شخصيته

كان ابن سينا على جانب عظيم من الذكاء والفطنة والنشاط وتوقد القريحة ، فكان خلال سني دراسته لا ينام ليلة بكاملها ، حتى إذا غلبه النوم حلم بمسائل العلم بأعيانها ، وانضحت له وجوهها في المنام .

كان يقرأ الكتب بسرعة ويكتب المسائل بسرعة . وكانت طريقته في القراءة بعد تصفح كل كتاب أن يقصد المواضع الصعبة منه ، فيدرك بسرعة رتبة صاحبه في العلم ودرجة فهمه .

ولم يكن أعجب من سرعته في القراءة غير سرعته في التأليف . وكثيراً ما كان يكتب الرسالة في ليلة واحدة ، أو يصنف الكتب في السجن ، أو في السفر ، أو في مجالس الشراب .

وكان إلى جانب ذلك شديد الاعتداد بنفسه ، شديد الشعور بقيمته الذاتية ، والدليل على ذلك أنه كان يصف نفسه بالتقدم والبراعة في جميع العلوم ، كقوله : ان التالي حذر والده من شغله بغير العلم لاجابه بشدة ذكائه . وقوله : « وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى كان يقضي مني العجب » ، وقوله في علم الطب : « فلا جرم اني برزت في أقل مدة ، حتى بدأ الفضلاء يقرأون علي علم الطب ، وتعهدت المرضى ، فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك اختلف إلى الفقه واناظر فيه ، وأنا في هذا الوقت من ابناء ست عشرة سنة » .

وقوله :

لما عظمت فليس مصر واسمي لما غلا ثمني علمت المشتري

تكلم مرة في مسألة من مسائل اللغة بين يدي علاء الدولة، وكان أبو منصور الجبائي حاضراً، فالتفت إلى ابن سينا وقال له: انك فيلسوف وحكيم، ولكنك لم تقرأ من اللغة ما يرضي كلامك فيها، فأثر هذا الكلام في نفسه تأثيراً عميقاً جعله يقرأ كتب اللغة، ويبلغ فيها مبلغاً قلما يتفق مثله. ولما أحس بنضجه صنف في اللغة ثلاث رسائل: أحداها على طريقة ابن العميد، والثانية على طريقة الصابي، والثالثة على طريقة الصاحب، ضمنها كثيراً من الالفاظ الغريبة، ثم طلب من الأمير أن يعرض هذه الرسائل على الجبائي زاعماً أنه قد ظفر بها وقت الصيد في الصحراء، فنظر فيها الجبائي وأشكل عليه كثير مما فيها، فقال له ابن سينا، ان ما تجهله من هذا الكتاب مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة، وذكر له كثيراً من الكتب اللغوية المعروفة، فأدرك الجبائي ان تلك الرسائل الثلاث من تصنيف ابن سينا، فتصل وأهتد إليه، وقلبه يغلي حقداً وانتقاماً. وهكذا كان ابن سينا لا يحفل بارضاء الناس، ولا يراعي عواطفهم. ذكروا أنه دخل مرة على مسكويه والتلاميذ حوله، فرمى إليه بجوزة وقال له: بين مساحة هذه الجوزة بالشعيرات، فرغ مسكويه أوراقاً في الاخلاق، ورمها إلى ابن سينا، وقال له: اما أنت فاصلح اخلاقك أولاً حتى استخرج مساحة الجوزة.

جمع ابن سينا في حياته القصيرة بين الكثير من المتناقضات: كالجمع بين الاقبال على الاهواء والشهوات، والاقبال على البحث والتأمل، أو الجمع بين ضجيج السياسي وسكينة الفيلسوف، وبين صبر المحقق وجراءة المخترع، فكان رجلاً قوي الغرائز حاد المزاج، شديد الطموح، مقبلاً على الدنيا، لا حيلة له في اجتناب مراتب الرفعة، لأنه طبيب مشهور، وعالم مشهور، وفيلسوف مشهور، فلو ترك الدنيا لما تركته، ولو هجر الناس لما هجره، وقد أعدته جبلته للمغالبة، فكثرت حساده واعدائه كما كثرت أصدقاؤه. ولعل أشد الحوادث ايلاماً لنفسه قيام حساده في همدان باغراء العامة به، واتهامهم اياه بمحارضة القرآن، بل ربما كان لا تقطاعه إلى الفلسفة، ولعلاقته بالاوساط الشيعية المعتدلة والغالية، أثر في حمل المتشددین من أهل السنة على انتقاده وتكفيره.

لقد عاش ابن سينا في عصر كثير الاضطراب، عرف فيه حلول الحياة ومرها.

ولكن هذه الحياة الخافضة بالنجاح أحياناً ، وبالفشل أحياناً ، لم تؤثر في تغيير مجرى افكاره . ومن العجيب أن يحمي مذهب الفيلسفي أبعد المذاهب عن تصوير حياته . فهو رجل قوي المزاج ، كثير الاضطراب بحب للمغامرات ، غلظ في الشهوات ، ساع وراء اللذات ، لا يهدأ ولا يفتقر ، ولكنه في مذهب الفيلسفي مؤمن بالخير والنظام والعقل والاعتدال والكمال ، وهو لم يكن متشاعماً ولا زاهداً في الحياة ولا متشككاً ، بل كان متفائلاً يعتقد ان هذا العالم الذي نعيش فيه أحسن العوالم الممكنة . وإذا قرنت بينه وبين الفارابي وجدته أشد ارتباطاً منه بموطنه الأصلي ، لأن الفارابي كان قليل التقيد بالروابط الطبيعية والاجتماعية ، لا يتراجع عن ترك موطنه ضارباً في مختلف الاصفاع ، على حين أن ابن سينا لم يغادر الأرض الايرانية مرة واحدة بالرغم من اضطراب حياته وتقلب مراحلها . وهو وان اضطرت ظروف الزمان الى تغيير مقامه عدة مرات ، إلا أنه لم يعد في تنقلاته قصور الامراء الايرانيين ، ولم يلجأ مرة إلى الغزاة الغزنويين . ومع أنه اخفق في وزارته بهمدان ، فإنه لم يكن ليتراجع عن الاضطلاع باضخم المسؤوليات إذا دعت الحاجة إلى ذلك ، فما بالك إذا ظل مخلصاً لعلاء الدولة في جميع تقلبات حياته ، حتى شهد استيلاء مسعود الغزنوي على اصفهان وقلبه لاوضاع البلاد رأساً على عقب .

لقد قضى ابن سينا أيامه الأخيرة في سلسلة من الامراض والرحلات القسرية والتنقلات المفاجئة ، ولكنه لم يخش المرض ، ولم يخف من الموت ، بل ظل يضفي قواه في العمل الشديد بالمرض من اعتلال صحته . وقد خوطب في ذلك مرة فقال ، أنه يحب الحياة عريضة قصيرة ، ولا يحبها طويلة ضيقة .

تلك هي شخصية ابن سينا العجيبة فلا غرو إذا انتشرت حولها الاساطير ، فهو رمز الحكمة عند الشرقيين ، وأمر الأطباء عند الغربيين ، وله في الفولكلور التركي صورة خيالية ، وهي صورة ساحر عجيب الاطوار يجذب الجرذان بتعاويله ، يحب للخير ، حكيم يلعب بحظوظ الناس وبطوالع الملوك ، ويمزأ بالمقادير .

ولا شك أن لهذه الشخصية الفولكلورية علاقة بشخصية ابن سينا الحقيقية ، لانك تجده طبيباً بشفي الأمراء من أمراضهم ، فيناديهم زماناً ثم يهجرهم حفظاً لكرامته ، ويتصل بغيرهم ، وينتقل من مدينة إلى أخرى ، يؤلف الكتب ، ويشرب الخمر تداوياً .

فتارة تجده وزيراً ، وأخرى فقيراً زاهداً على زي الصوفية ، وتجده كذلك في مجالس الامراء مبهجلاً ، لحسن حديثه ، وشدة ذكائه ، وبهاء طلعته ، وتجد الناس يشفقون على انفسهم منه ، ثم تجده في السجن يصنف الكتب وينظم الشعر ويشكو الزمان .

لقد كان عصر ابن سينا عصرأ غنياً بالرجال . فيه عاش الفردوسي والبيروني ومسكويه وغيرهم من العلماء ، وفيه تراخت سلطة الخلافة العباسية ، وقامت في ايران دويلات محلية ، ومراكز علمية مستقلة عن بغداد . وقد مثل هذا العصر بأبرز صفاته مفكران كبيران ، هما ابن سينا والبيروني ، على ما كان بينهما من اختلاف في الصفات والترعات ، إلا أنهما اشتركا في تلك الروح العلمية التي كانت تهيب بهما إلى البحث العلمي الحر ، وإلى احترام الحضارات السابقة .

على أنه لم يمض على وفاة ابن سينا والبيروني الا القليل حتى قامت غزوة جديدة أعادت إلى الدولة الاسلامية وحدتها الادارية ، وهي غزوة السلجوقيين ، لا شك ان ابرز ما يتميز به عهد السلجوقيين ، من الناحية الثقافية ، قيام وزير ألمعي كنظام الملك بتأسيس أولى المدارس العالية في العراق ، وأخصها النظامية ، ثم استئداه الغزالي للتدريس فيها ، ولكن الذي يهمننا ابرازه الآن هو اختلاف موقف ابن سينا والبيروني عن موقف الغزالي ، فابن سينا والبيروني يمثلان الاتجاه العلمي والموضوعي الحر . على حين أن الغزالي يمثل التزعة السلفية التقليدية ، ولا يخفى كيف عمل الغزالي على محاربة الفلاسفة وتكفيرهم ، وكيف انتهى به الأمر إلى الارتماء في أحضان الصوفية . فهذان كما ترون موقفان متضادان ، سيطرت فيهما عقليتان متباينتان ، تمثلان من الوجهة التاريخية عصرين مختلفين .

٤ - آثاره .

لم تستطع الاضطرابات السياسية ومشاغل الحياة العملية ان تفت في عضد ابن سينا ، أو تضعف عزمه على متابعة نشاطه العلمي . وانه ليأخذنا العجب عند اطلاعنا على عدد الكتب التي صنفها في كل فن ، حتى بلغت في لائحة الاب قنواقي ٢٧٦ كتاباً ورسالة (١) .

١ - قنواقي (جورج شحاته) ، مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٠ .

ولسنا نستطيع الآن أن نذكر لكم أسماء جميع هذه الكتب، فإن بعضها في المنطق، وبعضها في الشعر واللغة، وبعضها في الطبيعيات، وبعضها في النفس، وبعضها في الطب، وبعضها في الفلك والرياضيات، وبعضها في الفلسفة والالهيّات، وبعضها في الاخلاق والسياسة والتصوف. وحسبنا هنا ذكر أهم كتبه في المنطق والنفس والفلسفة والاخلاق والتصوف. أما كتبه الأخرى فأهمها كتاب القانون في الطب، الذي طبع لأول مرة في رومة سنة ١٥٩٣، وكان قد ترجم إلى اللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر، ثم طبع باللاتينية في القرن الخامس عشر ست عشرة مرة، وأعيد طبعه في القرن السادس عشر عشرين مرة، وظل يدرس في جامعات أوربة حتى القرن الثامن عشر.

٢ — كتبه المنطقية: لابن سينا في المنطق كتب ورسائل كثيرة، منها: (١) منطق المشرقيين طبع في القاهرة سنة ١٩١٠ (٢) وكتاب الموجز في المنطق (٣) وكتاب الاوسط الجرجاني في المنطق (٤) وكتاب الموجز الكبير في المنطق (٥) ورسالة في أصول علم البرهان (٦) والرسالة الموجزة في المنطق (٧) ورسالة الحدود (٨) والقصيدة المزدوجة في المنطق، طبعت مع كتاب منطق المشرقيين سنة ١٩١٠ (٩) ومقالة في تعقب الوضع الجدلي (١٠) ومقالة في غرض قاطيغورياس (١١) ومقالة في معاني كتاب ريتوريقا نشرت في مصر سنة ١٩٥٠ من كتاب المجموع أو الحكمة العروضية (١٢) واقسام العلوم العقلية نشرت في كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات سنة ١٩٠٨ في مصر. هذا عدا منطق الشفاء والنجاة والاشارات.

ب — كتبه النفسية: وهي (١) رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها، نشرت في القاهرة سنة ١٩٣٤ (٢) ورسالة في أحوال النفس، طبعت في القاهرة سنة ١٩٥٢ مع ثلاث رسائل أخرى، وهي بحث في القوى النفسانية، ورسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها المذكورة آنفاً، ورسالة في الكلام على النفس الناطقة (٣) رسالة في بقاء النفس الناطقة (٤) رسالة في تعلق النفس بالبدن (٥) رسالة في الحجب العشر في جوهرية النفس الناطقة، طبعت في مجموع رسائل الشيخ الرئيس، حيدر آباد، ١٣٥٤ (٦) مقالة في النفس الفها للأمير نوح بن منصور (٧) القصيدة العينية في النفس (٨) وله في اللغة الفارسية شرح كتاب النفس لارسطو. هذا عدا بحوثه النفسية في كتاب الشفاء، وكتاب النجاة، وكتاب الاشارات، وغيرها.

ج - كتبه الفلسفية والالهية : وهي (١) الهيات الشفاء (٢) الهيات النجاة (٣) كتاب الاشارات (٤) وكتاب الانصاف ذكره القفطي والبيهقي ، ونشر عبد الرحمن بدوي نصوصاً منه في كتاب ارسطو عند العرب (٥) وكتاب الحكمة العروضية (٦) وكتاب الحاصل والمحصل (٧) وكتاب عيون الحكمة طبعت مخطوطته في طهران سنة ١٩٥٤ (٨) وكتاب التعليقات ، نشره عبد الرحمن بدوي في كتاب أرسطو عند العرب (٩) وكتاب المباحثات (١٠) وكتاب الواحق ، وهو شرح الشفاء (١١) عدة رسائل في المبدأ والمعاد ، طبعت الاصحوية منها في القاهرة سنة ١٩٤٩ (١٢) رسالة في معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله (١٣) رسالة التوحيد (١٤) رسالة الحكمة العرشية (١٥) رسالة في اثبات النبوة (١٦) رسالة القضاء والقدر (١٧) قصيدة الجمالة الالهية في التوحيد ، وغيرها كثير .

د - كتب السياسة والاخلاق والتصوف : (١) رسالة السياسة ، نشرت في كتاب مقالات فلسفية قديمة ، بيروت ١٩١١ (٢) رسالة الأرزاق (٣) رسالة الاخلاق (٤) رسالة العهد ، طبعت في كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (٥) كتاب البر والاثم (٦) رسالة حي بن يقظان (٧) رسالة الحث على الذكر ، طبعت في مجموع رسائل الشيخ الرئيس ، حيدرآباد ١٣٥٤ ، (٨) رسالة اجابة الدعاء وكيفية الزيارة ، طبعت في مجموعة مهرون سنة ١٩١٧ (٩) رسالة في دفع الغم عند وقوع الموت ، طبعت في مجموعة مهرون (١٠) رسالة في الصلاة وماهيتها ، طبعت في مجموعة مهرون وفي كتاب جامع البدائع (١١) ورسالة الطير ، طبعت في مجموعة مهرون وفي كتاب جامع البدائع (١٢) ورسالة العشق ، طبعت في مجموعة مهرون وفي كتاب جامع البدائع (١٣) ورسالة في ماهية الحزن (١٤) ورسالة في حكمة الموت (فارسية) (١٥) ورسالة الخلوة (١٦) ورسالة الدعاء (١٧) ورسالة الزهد (١٨) ورسالة السعادة والشقاوة الدائمة في النفوس (١٩) ورسالة العلم اللدني (٢٠) ورسالة في مخاطبة الارواح بعد مفارقة الأشباح ، وغيرها كثير .

وله أيضاً تفسير بعض السور القرآنية بأسلوب فلسفي ، نشر بعضها في كتاب جامع البدائع كتفسير الصمدية ، وتفسير سورة الاعلى ، وتفسير سورة الفلق . وتفسير سورة الناس ، وتفسير المعوذتين . وقد استعمل ابن سينا في رسالة الطير ، ورسالة حي بن يقظان ، ورسالة سلامان وأبسال ، وغيرها ، أسلوباً رمزياً لا يخلو من الطرافة ،

ولكنه على طرافته كثير التكلف . كأن رموزه الحسية مفاهيم فارغة أو كأن صوره المشخصة معقولات مجردة .

ولعل أجل كتب ابن سينا الفلسفية كتاب الشفاء، وكتاب النجاة، وكتاب الاشارات.

أما كتاب الشفاء فهو أشبه شيء بموسوعة فلسفية، ألّفه ابن سينا للعامة من مزاويل علوم الفلسفة، وأعطاهم فيه ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم. وهو كتاب حسن التبويب، محكم الترتيب، يشتمل على أربعة أقسام : المنطق، والرياضيات، والطبيعات، والالهيات ، وفي كل قسم منه فنون ومقالات وفصول . كتب بأسلوب علمي رصين لا أثر فيه للتكرار ولا للصناعة اللفظية . قال ابن سينا في مقدمة هذا الكتاب : « تحريت ان أودعه أكثر الصناعة ، وأن اشير في كل موضع إلى موقع الشبهة ، وأحلّها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة ، وأورد القروع مع الاصول ، إلا ما أثنى بانكشافه لمن استبصر بما نبصره وتحقق ما نصوره ، أو ما عذب عن ذكرى ولم يلح لفكري ، واجتهدت في اختصار الألفاظ جداً ، ومجانبة التكرار أصلاً ، إلا ما يقع خطأ أو سهواً ، وتنكبّ التطويل في مناقضة مذاهب جليلة البطلان ، أو مكفية الشغل بما تقرره من الاصول ، ونعرفه من القوانين . ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا ، فان لم يوجد في الموضع الجاري باثباته في العادة وجد في موضع آخر رأيت أنه يليق به (١) » وقال في منطق المشرقيين انه كره شق العصا ومخالفة الجمهور ، لأن المشتغلين بالعلم من أهل زمانه كانوا شديدي الاعتراء إلى المشائين ، فانحاز إليهم وتعصب لهم في الابتداء ، ثم أكمل ما ارادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضى عما تحبطوا فيه وجعل له وجهاً ومخرجاً ، فان جاهر بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه ، وقد ضمنّ باعلان آرائه كلها في كتاب الشفاء ، فجرى فيه مجرى المساعدة لا مجرى المناقشة (٢) . وإذا كان قد سار على نمط أرسطو في مبادئه ، وابتعد عنه في غاياته ومقاصده ، فمرد ذلك إلى نزعة الافلاطونية ، ورغبته في بناء فلسفة جديدة تجمع بين مبادئ الفلسفة اليونانية وأصول العقيدة الاسلامية .

١ - الشفاء ، المنخل ، ص : ٩ ، القاهرة ١٩٥٣ .

٢ - منطق المشرقيين ، ص : ٣ ، القاهرة ١٩١٠

وأما كتاب النجاة فهو مختصر الشفاء ، وهو يشتمل على المنطق والرياضيات والطبيعات والالهيات ، الا ان ابن سينا لم يكتب رياضياته بنفسه ، بل كتبها تلميذه أبو عبيد الجوزجاني ، وقد جاء هذا الكتاب بحكم التصنيف يشبه الشفاء في تبويبه وترتيبه ، ولكنه يفضل به بجزالة معانيه وإيجاز أسلوبه ودقة ألفاظه .

وأما كتاب الاشارات فقد ألفه ابن سينا في أواخر أيامه . وكان يضمن به على غير أهله ، وهو اشارات إلى أصول وتنبهات تشتمل على تليذ ، ووهم ، ونكته ، وتذكرة ، وهداية ، وتحصيل ، ونصيحة ، وفائدة ، وغيرها ، جمعت في عشرة نهج وعشرة أنماط ، أتى فيها ابن سينا على المنطق والطبيعات والالهيات والتصرف . ولكتاب الاشارات أسلوب عذب يختلف عن أسلوب الشفاء والنجاة ، فبينما نحن نجد في عبارة الشفاء تموجاً وانعطافاً يدلان على ما في تفكير ابن سينا من حياة ، وعلى ما في حياته من قوة ، نجد في عبارة الاشارات نعتاً ورنة أدبية وسجعاً وبينما نحن نجد أسلوب الشفاء طويل الحمل مشوش الضمائر ، نجد أسلوب الاشارات مرصوص العبارة ، منسق الالفاظ ، لا يخلو من الروعة والجمال ، حتى لقد قيل ان «هذا الكتاب بين المؤلفات السينية يتيمه العقد ، وجوهرة التاج الثمينة ، وثمره النضج الكامل ، يمتاز بسمو أسلوبه وعمق أفكاره وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الاخرى (١) » .

ولا يمكننا أن ننهي كلامنا على كتب ابن سينا دون الاشارة إلى كتاب له مفقود ، دار حوله جدل طويل ، وهو كتاب الحكمة المشرقية ، فقد أشار الجوزجاني إلى هذا الكتاب وقال أنه لا يوجد تماماً ، وذكره ابن طفيل في كتاب حي بن يقظان ، وابن رشد في تهافت التهافت ، ويظهر ان كتاب الحكمة المشرقية أدل على فلسفة ابن سينا من الشفاء والنجاة والاشارات ، فقد صرح هو نفسه بان الحق عنده غير ما ذكره في الشفاء ، وانه إنما ألف هذا الكتاب على ملهب المشائين ، وان من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه بكتاب الحكمة المشرقية . ولعل المقصود بالحكمة المشرقية فلسفة

١ - إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، ص : ٤٦ .

الإشراق ، التي يتم بها الإدراك على سبيل الذوق والحدس ، لا على سبيل القياس ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج النتائج ، ورتبة الذوق والكشف فوق رتبة العلم النظري ، لأنها تختلف عنها بزيادة وضوح الصور ، وإشراقها ، وسرعة الكشف عنها دفعة ، ونسبة الحكمة الإشرافية إلى الحكمة النظرية كنسبة طريقة الصوفية إلى طريقة علماء الكلام ، وقد قيل إن أفلاطون كان رئيس الإشرافيين ، كما كان أرسطو رئيس المشائين .

ومهما يكن من أمر فإن في كتب ابن سينا التي وصلت إلينا اتجاهات إشرافية لا يخفى على المحقق ، وسنحاول إبراز هذا الاتجاه خلال كلامنا على فلسفته .

فلسفة ابن سينا

١ - مقدمة عامة

ابن سينا في طليعة الفلاسفة الذين وضعوا مبادئ التفكير السكولاستيكي ، وحاولوا
الجمع بين الدين والفلسفة . وهو وان لم يشتهر عند الاوربيين بشرح مذهب ارسطو
كما اشتهر به ابن رشد ، فان تأثيره في تاريخ الفلسفة أعمق وأبعد . وسبب ذلك أنه
لم يقلد أرسطو حذو النعل بالنعل كما فعل ابن رشد ، ولم يقيد نفسه بمذهب واحد
بعينه ، بل كان يأخذ من كل مذهب ما يرضيه ، ويجمع مادة بحثه من كل حذب
وصوب ، ويمزج علم اليونان بحكمة الشرق ، فساقته هذه القدرة على الجمع ، والتوفيق
والمزج ، والتأليف ، إلى إقامة صرح فلسفي عظيم يمثل المذاهب القديمة أحسن تمثيل ،
ويعبر عن روح عصره أصدق تعبير . وهذا الصرح الفلسفي الذي أقامه على أساس
مزدوج من العلم اليوناني والحكمة الشرقية ، فضمنه ما اتصل إليه من الافلاطونية
والمشائية والافلاطونية الحديثة والحكمة الفارسية ، والهندية ، والبابلية ، كان الفارابي
قد حاول بناءه قبله ، فعمل ذلك ابن رشد على التصريح بابتعاد الفارابي وابن سينا عن
أرسطو ، فلامهما على ذلك ، وأصلح ما توهماه ، وبين أنه لولا ابتعادهما عن آراء
المعلم الاول ، لما استطاع الغزالي أن يتجرد للرد عليهما في كتاب تهافت الفلاسفة . لقد
أحاط ابن سينا بجميع نواحي العلم والفن والأدب ، فكان شاعراً وعالمًا وطبيباً
وفيلسوفاً معاً ، إلا ان عبقريته الشعرية هون عبقرية الفردوسي ، ومقدرته العلمية دون
مقدرة البيروني ، وحذقه في الطب دون حذق الرازي ، وأصالته الفلسفية دون أصالة
الفارابي . حتى لقد بين (دي بور) أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الاسلامية
« اعتقادهم ان ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير مذهب ارسطوطاليسي
خالص (١) » . وقد يتنا سابقاً ، عند كلامنا على فلسفة الفارابي ، أنه لا يوجد في فلسفة

١ - دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص : ١٦٦ .

ابن سينا شيء إلا وبذوره موجودة في فلسفة الفارابي . ونعتقد ان ابن سينا لم يفق استاذة بعمق التفكير وقوة الفهم ، واصالة الابتكار ، بل فاقه بروعة الاسلوب وقوة التركيب والتأليف والتنسيق والمهارة في جمع العناصر من مصادر مختلفة لابرازها في صورة فنية متماسكة .

ولعله من الطريف ان نذكر هنا رأي ابن سبعين في مجهود ابن سينا ، فقد وصفه بقوله : « ان ابن سينا مموه ومفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة ، وما له من التأليف لا يصلح لشيء ، وزعم أنه ادرك الفلسفة الشرقية ، ولو أدركها لتضوّع ربحها عليه ، واكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب افلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه ، والشفاء أجلّ كتبه ، وهو كثير التخبیط يخالف للحكيم ، وان خلافه له لما يشكر عليه ، فانه بين ما كتبه الحكيم ، وأحسن ما له في الإلهيات الاشارة والتنبيهات ، وما رمزه في حي بن يقظان ، وما ذكره فيه هو من مفهوم النواميس لافلاطون وكلام الصوفية (١) » . قال : واما الفارابي فهو أفهم فلاسفة الاسلام ، واذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير (٢) . ومهما يكن في قول ابن سبعين من تعسف فإن أمراً واحداً لا ريب فيه ، وهو ان ابن سينا كان على تأثره بالفارابي أكثر فلاسفة الاسلام استقلالاً عن أرسطو ، وهو في ذلك يقول : ولا نبالي بمفارقة تظهر منا لما افه معلوم كتب اليونان الفأ عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا في كتب الفناها للعالمين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين (٣) ، ويصرح في كتاب الشفاء ان ما قاله أرسطو في بعض المسائل لم يرضه ، حتى لقد أدرك ابن طفيل حقيقة موقف ابن سينا إزاء أرسطو ، فقال في كتاب حي بن يقظان : « وأما كتب ارسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه ، وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير

١ - راجع النصوص التي نشرها (ماسينيون) في كتاب
Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mytique en pays d'Islam, P. 128 - 129)

٢ - المصدر نفسه .

٣ - منطق المشرقيين . ص : ٢

ذلك، ومن قرن بين ما جاء في كتاب الشفاء، وما جاء في كتب أرسطو، ظهر له أن في كتاب الشفاء أشياء لم تصلنا عن أرسطو، وإذا أخذ ما يعطيه كتاب الشفاء على ظاهره دون سره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال.

وقد بينا غير مرة (١) أن ابن سينا كان أقرب إلى افلاطون منه إلى أرسطو في كثير من المسائل، وإن القديس توما الاكوييني كان يلوم ابن سينا على ميله إلى فيلسوف الاكاديمية، الا ان الحق الذي يجب اظهاره الآن هو أن ابن سينا لم يبن بناءه الافلاطوني الا بحجارة مشائية، ويمكننا أن نقول في ابن سينا ما قاله (شوفاليه) في القديس توما الاكوييني، قال: «ان الذرات نفسها يمكن أن تدخل في تركيب تبارين مختلفين تماماً، لأن التيار ليس تابعاً للذرات التي يتألف منها الماء، وإنما هو تابع لانحدار المجرى وميله. ان أكثر آراء القديس توما الاكوييني تشابه آراء أرسطو مشابه تامة، انه استقى هذه الآراء من نتائج الحكمة المشائية، ولكن انتفاعه بها مختلف، ومعناها عنده متباين، والغاية التي يرمي اليها مخالفة لغاية أرسطو. أن هنالك نهريْن يجريان في انحدارين متباينين، فالذي ينظر إلى المبادئ يجد أرسطو والقديس توما الاكوييني متفقين، ولكن الذي ينظر إلى الغايات يجد بينهما اختلافاً شديداً (٢)». وسنبين فيما بعد أن غاية ابن سينا مختلفة عن غاية أرسطو، وان كانت مبادئ المعلم الاول تؤلف لحملة فلسفته وسداها. قد ينبع نهراْن من جبل واحد، ويجريان في اتجاهين مختلفين، حتى إذا وصل كل منهما إلى مصبه صعب عليك أن ترجع مياهه إلى أصلها، ان معرفة الغايات في تاريخ المذاهب أكثر خطورة من معرفة الوسائل المؤدية اليها. ولنا نستطيع الآن أن نتكلم على جميع العناصر التي انصبت في مذهب ابن سينا، ولكننا نستطيع أن نقول فيها قولاً واحداً، وهو ان ابن سينا بالرغم من تأثره بالمشائين والنتكلمين، والسربانيين، والافلاطونيين المحدثين، استطاع أن يبني مذهباً فلسفياً رائعاً لا يخلو في بعض نواحيه من النقص، الا أنه بناء هندسي متسق يدل على مجهود جبار ونفس تواقفة إلى الخلود. وها نحن اولاء ذاكرون لكم بعض آراء ابن سينا في المسائل التالية، وهي: الواجب والوجود، وقلم العالم، ونظرية النفس.

١ - راجع كتابنا: من افلاطون الى ابن سينا، الطبعة الرابعة، ص: ١٩ - ٢١، ٣٧ - ٣٨.

٢ - Chevalier, Trois conférences d'oxford. Paris 1928, p. 9.

٢ - الواجب الوجود

١ - الممكن والواجب . ان انقسام الوجود إلى قسمين أحدهما ممكن ، والآخر واجب مبدأ أساسي أخذه ابن سينا عن الفارابي ، وجعله ركناً من أركان فلسفته العامة .

يقول ابن سينا في كتاب النجاة (١) : لا شك ان هنا وجوداً . وهذا الوجود ينقسم إلى واجب وممكن ، أما الواجب الوجود فهو الذي متى فرض غير موجود عرّض منه محال ، وأما الممكن الوجود فهو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرّض منه محال . ومعنى ذلك ان الواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ، ولا في عدمه .

ثم ان الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته أو واجباً بغيره . فالواجب الوجود بذاته هو الذي لا نستطيع أن نتصور عدمه ، أما الواجب الوجود بغيره فهو الذي يكتسب وجوده من مبدأ خارج عن ذاته . فالله مثلاً واجب الوجود بذاته ، لأنه لا يحتاج إلى شيء آخر يكسبه الوجود ، أما الأربعة فهي واجبة بغيرها أي بالاجزاء التي تتألف منها ، وكذلك الاحتراق فهو واجب بغيره ، لأنه لا يتحقق بالفعل إلا عند التقاء القوة المحركة والقوة المحركة .

وانقسام الوجود عند ابن سينا إلى واجب وممكن ليس معنى عقلياً فقط ، وإنما هو معنى حقيقي قائم في موضوع ، وعارض لموضوع ، لان ابن سينا يعني بممكن الوجود ما هو بالقوة ، ويطلق لفظ الممكن على كل صحيح الوجود . والدليل على ذلك قوله في المنطق ان للممكن معنيين : أحدهما اطلاقه على ما ليس بممتنع ، والآخر اطلاقه على ما ليس بواجب ، ولا ممتنع . والمعنى الأول عام ، والثاني خاص ، لأنك إذا اطلقت الممكن على ما ليس بممتنع فقط ، كان الواجب قسماً من الممكن ، إذ الشيء لا يكون واجباً إلا إذا كان ممكن الوجود أولاً . ولكنك إذا اطلقته على ما ليس بواجب ولا ممتنع كان هنالك ثلاثة أقسام ، وهي : الممكن ، والواجب ، والممتنع ،

١ - النجاة ، ص : ٣٨٣ - ٣٨٤ .

وهذا المعنى الثاني أخص من الأول . أما في علم ما بعد الطبيعة فإن معنى الممكن الذي اختاره ابن سينا هو المعنى العام ، والدليل على ذلك قوله ان الواجب الوجود قسمان : الواجب الوجود بذاته ، والواجب الوجود بغيره ، والواجب بغيره ممكن الوجود بذاته ، لأنه لو لم يكن ممكن الوجود بذاته لكان ممتنع الوجود

فكل كائن محتاج إذن قبل كونه إلى أن يكون ممكن الوجود بذاته ، لأنه إذا كان ممتنع الوجود بنفسه لم يكن البتة . وليس معنى امكان وجوده أن الفاعل قادر عليه ، بل الفاعل لا يقدر عليه الا اذا كان ممكناً . فهناك إذن فرق بين كون الشيء ممكناً في نفسه ، وكونه مقدوراً عليه . ان كونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته ، أما كونه مقدوراً عليه فهو باعتبار اضافته إلى موجد .

فاذا تقرر لنا هذه الحقائق أمكننا ان نقسم هذه المعاني ثلاثة أقسام ، وهي :

- ١ - الممكن بذاته وهو الذي لا ضرورة في وجوده ، ولا في عدمه ، بل يستوي فيه الوجود والعدم .
- ٢ - الواجب بغيره الممكن بذاته ، وهو يشمل جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم .
- ٣ - الواجب بذاته ، وهوالله .

فالوجود إذن ثلاث مراتب أدناها مرتبة الممكن بذاته ، وأعلىها مرتبة الواجب بذاته . وكلما كان الموجود أقرب إلى السبب الأول كان وجوبه أعظم . ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً ، لأن الواجب بغيره لا يمكن أن يكون باعتبار ذاته إلا ممكن الوجود ، وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته ، فإنه إذا حصل وجوده ، كان واجب الوجود بغيره . وكل ممكن الوجود فهو لا يستطيع أن ينتقل من حال القوة إلى حال الفعل إلاّ بعلّة توجب وجوده ، لذلك كانت موجودات هذا العالم كلها ممكنة بذاتها وواجبة بغيرها ، فلا وجود بالفعل إلا بشرط الوجوب ، وكل ما أكسبه الوجود وجوباً أكسبه العدم امتناعاً ، وهذا كله يدل على ان العالم ، وان كان باعتبار ذاته ممكن الوجود ، فهو باعتبار إضافته إلى مبدعه واجب الوجود بغيره ، قال ابن سينا : « وإذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم

نجد هذا المحسوس واجباً، وتلوت قوله تعالى لا أحب الآفلين (١) . فان الهوي في حظيرة الامكان أفول، والارتقاء إلى الوجوب كمال، وهذا الكمال كما سترى يفيض على العالم بوساطة المبادئ المقارقة .

٢ — الماهية والوجود . على ان أمراً واحداً لا بد من التنبيه عليه منذ الآن ، وهو ان الشيء إما أن يكون شيئاً موجوداً خارج العقل ، وإما أن يكون صورة موجودة في العقل، ولكننا عندما نحدد الشيء لا نحتاج إلى ادخال الوجود في مقومات ماهيته ، كتحديد المثلث المتساوي الاضلاع ، فان حدّه يولد في النفس صورة معقولة مطابقة لماهية المثلث ، ولكنه لا يستلزم بالضرورة وجود المثلث خارج الذهن . قال ابن سينا : « ليس من شأن المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجهه ، مثل كثير من الأشكال والمعاني الواردة في كتب الهندسة ، وان كان وجودها في حيز الامكان ، ومثل كثير من مفهومات الفاظ لا يمكن وجود معانيها ، وقال أيضاً : « ان الوجود صفة للأشياء ذات الماهيات المختلفة، ومحمول عليها ، خارج عن تقويم ماهياتها ، وقال أخيراً : « ان ماهية الشيء قد تكون سبباً لصفة من صفاته ، وقد تكون صفة سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء ، إنما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود ، أو بسبب صفة أخرى ، لأن السبب متقدم في الوجود ، ولا متقدم في الوجود قبل الوجود . ومعنى ذلك كله ان الوجود أمر زائد على الماهية ، فائض عليها من مبدأ أعلى منها ، فاذا كان الشيء ممكن الوجود لم تستلزم ماهيته وجوده ، ولكنه إذا كان واجب الوجود بنفسه كان وجوده عين ذاته ، فالوجود لا يدخل اذن في تقويم الماهيات الممكنة .

ولنبين الآن كيف استطاع ابن سينا أن يثبت وجود الواجب .

٣ — البات واجب الوجود — لابن سينا عدة ادلة على وجود الواجب ، منها الدليل المستند إلى انقسام الوجود إلى ممكن وواجب ، والدليل المستند إلى العلة الفاعلة ،

والدليل المستند إلى العلة الغائية. أو التمامية. وستقصر كلامنا الآن على شرح دليلين، وهما الدليل المبني على طبيعة الممكن، والدليل المبني على العلة الغائية.

٢ - الدليل الأول : يقول ابن سينا : كل وجود فاما واجب واما ممكن ، فإن كان واجبا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وان كان ممكنا فإن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود . ولا ثبات ذلك يأتينا ابن سينا ببعض المقدمات ، منها انه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية . وسبب ذلك أننا لو فرضنا هذه العلل موجودة معاً في زمان واحد ، لتألف منها جملة ، وهذه الجملة إما أن تكون واجبة الوجود بذاتها ، وإما أن تكون ممكنة الوجود ، فإذا قلنا إنها واجبة الوجود بذاتها وقعنا في التناقض ، لأن الواجب الوجود يصبح في هذه الحالة متقوماً بممكنات الوجود ، وإذا قلنا أنها ممكنة الوجود بذاتها كانت محتاجة من حيث هي جملة إلى مبدأ يفيدها الوجود ، وهذا المبدأ لا يمكن أن يكون داخلاً في الجملة ، لأن الجملة كما بينا لا تشتمل إلا على ممكنات الوجود ، فبقي إذن أن تكون العلة المفيدة لوجود الجملة خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها . وهكذا تنتهي جميع الممكنات إلى علة واجبة الوجود بذاتها ، خارجة عن الجملة ، وهي علة أولى ، لأن العلل لا يمكن ان تتسلسل الى ما لا نهاية له .

ب - الدليل الثاني ، يقول ابن سينا : ان في الطبيعة غاية ، وان كل موجود لله غاية ، وكل متحرك فهو إنما يتحرك إلى غاية ، فإذا كانت العلل الغائية موجودة ، فإن هذه العلل يجب أن تكون متناهية ، وذلك لان العلة الغائية هي التي تكون سائر الأشياء من أجلها ، ولا تكون هي من أجل شيء آخر . فان كان وراء العلة الغائية علة غائية كانت الأولى لاجل الثانية ، ولم تكن الأولى علة غائية. فان كان ذلك كذلك ، فمن جوز أن تكون العلل الغائية تستمر واحدة بعد واحدة ، فقد رفع العلل الغائية نفسها ، وبطلت طبيعة الخير والكمال ، اذ الخير هو الذي يطلب لذاته لا لغيره ، فليس يصح

اذن ان تتسلسل الغايات تسلسلاً لا نهاية له ، وانما ينبغي أن يكون هناك غاية لا غاية بعدها .

ج - ولسنا نريد الآن أن نناقش هذين الدليلين ، ولكننا نريد أن نقول فيهما قولاً واحداً ، وهو ان كلاهما ، يسلم بوجود الشيء المراد اثباته قبل البرهان عليه ، وابن سينا نفسه لا يخفي عنا ذلك ، لأنه يقول في كتاب الشفاء : ان الواجب الوجود لا برهان عليه ، بل هو البرهان على كل شيء . ومعنى ذلك أنك إذا حاولت البرهان عليه رجع برهانك إلى مجرد تحليل عقلي لمفهوم مسلم به من قبل كمفهوم الواجب ومفهوم الغاية .

٤ - صفات واجب الوجود

آ - الواجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول الذي ليس له علة ، لأنه لو كان له علة تحدته ، لكان واجب الوجود بغيره لا بذاته .

ب - ان ماهية واجب الوجود وانته شيء واحد ، لأنه لو لم يكن وجوده عين ماهيته لكان اما جزءاً للماهية أو خارجاً عنها . فاذا كان جزءاً للماهية كانت ماهيته مركبة ، وهذا باطل ، وإذا كان خارجاً عن الماهية ولازمها ، كان ذلك باطلاً أيضاً ، لأن الصفة التي هي الوجود لا يصح أن تكون علة الماهية الواجبة ، فماهية واجب الوجود هي إذن عين وجوده ، خلافاً لجميع الموجودات الواجبة بغيرها ، فان ماهيتها لا تتضمن وجودها اضطراراً .

ج - ثم ان واجب الوجود مبرأ من كل امكان ، لانه لا يتصور أن يكون واجب الوجود من وجه ، ويمكن الوجود من وجه آخر ، بل يجب أن يكون واجب الوجود من كل وجه ، وإذا فرضت ان له جهة ممكنة ، فان هذه الجهة لا تتحقق بالفعل إلا بعلة مغايرة لذاته ، فلا يكون في هذه الحالة واجباً لتوقفه على غيره .

د - ثم ان واجب الوجود واحد من جميع الوجوه . وسبب ذلك ان الشيء لا يوجد إلا إذا تعين وجوده ، وتعينه إنما يكون لذاته أو بغيره ، فان كان بذاته لم يكن إلا واحداً ، لان الماهية إذا كان تعينها بذاتها انحصرت نوعها في فرد واحد . ولا يتصور اختلاف الافراد إلا باختلاف التعيينات وتعددتها . ولا يجوز أن يكون اثنان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالأخر ، لاننا إذا فرضنا ان (آ) واجب ؛ (ب) واجب ؛ (ب) واجب ؛ (آ) لم يكن ولا واحد منهما واجب الوجود بنفسه ، فلا يمكن أن يكون هناك إلا موجود واحد واجب الوجود بذاته .

هـ - ثم ان واجب الوجود بسيط ، وبساطته نتيجة لازمة لأحدية . ومعنى ذلك أنه لا يجوز أن يكون في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه ، لأنه إذا كان لذاته أجزاء يقوم بها ، كان كل جزء من هذه الأجزاء سبباً لوجوده . وما كان لوجوده سبب فهو واجب بغيره ، ويلحق بذلك أيضاً ان واجب الوجود ليس بجسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا له قسمة في الكمية ، ولا في المباديء ، ولا في القول ، فهو اذن واحد وبسيط من هذه الجهات كلها .

و - ثم ان واجب الوجود تام ، وليس له حالة منتظرة ، لأنه ، لو كان له حالة منتظرة ، لكان من هذه الجهة ممكن الوجود ، وقد فرضنا انه واجب ، لكل ما هو ممكن له فهو واجب له ، فليس له اذن ارادة منتظرة ، ولا طبيعة منتظرة ، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة .

ز - ثم ان واجب الوجود ثابت لا يتغير ، لأن معنى التغير زوال صفة وثبوت أخرى ، فاذا كان واجب الوجود متغيراً كان فيه قوة وامكان ، وهذا مناقض لكونه واجب الوجود من كل وجه .

ح - وواجب الوجود ازلي وابدي ، لأن الذي وجوده لذاته لا يكون إلا

قديمًا وازليًا، ولا يتصور عليه الفناء إلا إذا كان ذلك الفناء كاملاً فيه بالقوة ، وهذا مناقض لقولنا أنه فعل محض مبرأ من كل امكان وقوة .

ط - وواجب الوجود لا حدّ له ، لأنه لا جنس له ، ولا فصل له ، تتركب منهما ذاته، وهو كذلك لا ندّ له ، ولا ضدّ له ، ولا اشارة اليه إلا بصحيح العرفان العقلي .

ي - وواجب الوجود خير محض ، لأن الخير هو ما يشاقه كل كائن ليتم به وجوده، أما الشر فلا حقيقة له بذاته ، وهو اما عدم الجوهر، أو عدم صلاح الجوهر ، فالوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود . وما كان خيراً محضاً كان مبرأً من كل نقص، أما الممكن الوجود، فان ذاته تحتل الوجود والعدم ، وكل ما يحتمل العدم فهو غير خال من الشر .

ك - وواجب الوجود حق محض ، ولا حق أحق منه بالوجود، لأنه، إذا كانت حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فان ما ثبت لواجب الوجود من خصوصية الوجود يجعله حقاً مطلقاً . وإذا دلّ معنى الحق على ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً، كان لا شيء أحق بذلك من واجب الوجود ، لأن الاعتقاد بوجوده صادق ، ومع صدقه فهو دائم ، ودوامه لذاته لا لغيره. فهو بهذا المعنى أيضاً حق بكل معاني الحقيقة .

ل - وواجب الوجود بذاته عقل وعقل ومعقول ، فهو بما هو هوية مجردة عقل ، وبما يعتبر له أن هويته المجردة منسوبة إلى ذاته فهو معقول ، وبما يعتبر له ان هويته المجردة تعقل ذاتها فهو عاقل . وهذه الصفات لا تحدث في ذاته كثرة ، لأن العاقل إذا عقل نفسه كان عقلاً وعاقلاً ومعقولا معاً ، وكونه عقلاً ، وكونه عاقلاً، وكونه معقولا، كل ذلك شيء واحد .

م - وواجب الوجود عشق وعاشق ومعشوق، وذلك لأن كل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق ، وكلما كان الإدراك أتم والمدرَك أشد خيرية كان العشق أتم وأكمل ، وإذا كان واجب الوجود مبدأ كل جمال وبهاء واعتدال، كان عاشقاً لذاته ومعشوقاً لذاته ، وكونه عاشقاً وعاشقاً ومعشوقاً لا يحدث في ذاته كثرة ، لأنه باحراكه لذاته من حيث هو خير محض يكون عاشقاً ، ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقاً . ومن حيث هو خيرية جديرة بأن تعشق يسمى عاشقاً . فهو إذن لذاته وبذاته أعظم عاشق ومعشوق .

ن - ولما كان واجب الوجود أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك، وجب أن يكون أعظم سعيداً وأفضل مبتهج، وأعظم لاذ وملتذ . فان اللذة هي إدراك الملائم، واللذة العقلية أعلى من اللذة الحسية ، ولو استطاع الإنسان أن يصير عالماً عقلياً يطالع الموجودات الحقيقية والاحتمالات الحقيقية والملاذات الحقيقية، لوجد من البهجة والسعادة ما لا نهاية له ، تلك هي حال واجب الوجود، فهو يدرك كل جمال وكمال وبهاء، وهو عاشق ومعشوق، عشقه غيره أم لم يعشقه ، وهو لاذ وملتذ شعر بذلك غيره أم لم يشعر به،

تلك هي صفات واجب الوجود، وهي ، كما ترون، مستخرجة من تحليل طبيعة الواجب الوجود تحليلاً عقلياً، وهي لا تحدث في واجب الوجود كثرة ، لأنها ليست مغايرة لذاته .

وقد بين ابن سينا أن الصفات التي نطلقها على واجب الوجود بعضها موجود فيه على سبيل الإضافة ، وبعضها موجود فيه على سبيل السلب . فلو قال قائل إن واجب الوجود واحد لم يعن بذلك إلا سلب القسمة والشريك عنه ، وإذا قال أنه عقل وعقل ومقول لم يعن بذلك إلا كونه مع سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله . وليست إرادة واجب الوجود مغايرة لعلمه ، ولا علمه مغايراً لأرادته، بل إن علمه عين ارادته وإرادته عين قدرته ، وقدرته هي كون ذاته عاقلة لكل .

ونظرية سلب الصفات هذه ليست من النظريات التي افرد بها ابن سينا ، فقد سبقه إليها أئمة المعتزلة والكندي والفارابي واخذ بها بعد ذلك موسى بن ميمون .

ولعلنا إذا فصلنا القول في صفة العلم نستطيع أن نستدل بها على حقيقة موقف ابن سينا من مسألة الصفات ، فقد ظن الغزالي ان الله ابن سينا لا يعلم إلا الكليات ، وهذا في نظره كفر صريح ، لأن علم الله نتيجة لازمة لقدرته ، فاذا كان الله قادرا على كل شيء ، وجب أن يكون عالماً بكل شيء .

ومن نظر في أقاويل ابن سينا وجد أن الحق عنده غير ذلك ، لأنه يقول : ان الله يعقل ذاته ، ويعقل الكليات ، ويدرك الجزئيات على نحو كلي . قال : « الواجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض ، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة (١) » . لا شك أن ابن سينا كان يعلم ان انكار العلم بالجزئيات يخالف لما جاء في القرآن الكريم من الآيات التي تصف الله بالعلم المحيط ، لذلك رأى ان خير وسيلة للتوفيق بين الدين والفلسفة ارجاع العلم بالجزئيات إلى العلم بمبادئها وعقلها . فاذا عقل الله ذاته ، وعقل الجزئيات على نحو كلي ، لم يحدث هذا العلم تغيراً في ذاته . مثال ذلك انك إذا علمت قوانين الأفلاك ادركت كل كسوف ، وكل اتصال وانفصال جزئي ، ولكن على نحو كلي ، كقولك في الكسوف الجزئي انه يحصل في زمان كذا ، ويكون بينه وبين الكسوف السابق نسبة كذا . فهذه المعرفة الكلية بالامور الجزئية لا توجب تغيراً في عقل العالم ، لأنه يتوصل معها إلى الاحاطة بجميع الكسوفات الجزئية لاحاطته بمبادئها وأسبابها . فاذا وقعت الاحاطة بالاسباب والمبادئ حصل العلم بالمسببات والنتائج ، فلا تعجب اذن لاحاطة واجب الوجود بالجزئيات ، فانه يعلم الأشياء واحوالها ونتائجها إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ، وعلى الترتيب الذي يلزم عن ذلك التفصيل .

والفرق بين العقل الالهي والعقل الانساني ان الله يعقل الاشياء كلها دفعة واحدة .
لا عقلاً زمانياً ، بل عقلاً متعالياً ، على حين ان الانسان لا يعقل الأشياء إلا على التعاقب .
فالله يعقل اذن ذاته ، ويعقل ما يجب عن ذاته من نظام الخير عقلاً غير زمانى ،
وإذا كان الله واهب الصور ، فان من كمال الواهب أن يكون عالماً بما وهب .

والفرق بين الله ارسطو والله ابن سينا ان الله ارسطو لا يفعل شيئاً سوى تعقله
لذاته ، إلا أن تعقله لذاته لا يوجب إحاطته بأحوال العالم ، وخير له أن لا يحيط بها ،
لأن في الإحاطة بها ما يعرض ذاته للتغير والنقص ، على حين أن الله ابن سينا يعلم
كل ما وقع ، ويقع في ملكه ، وليس علمه بالأشياء متأخراً عن حدوثها . بل الأشياء
انما توجد لعلمه بها منذ الأزل ، وهذا العلم يختلف عن علم الانبياء باختلاف اللامتناهي
عن المتناهي .

وجملة القول ان الله ابن سينا كإله الفارابي خير محض ، وعقل محض ، ومعقول محض ، وعقل
محض ، وهو حكيم ، وحى ، وعالم ، وقادر ، ومريد ، وله غاية الجمال والكمال والبهاء ،
وله اعظم ابتهاج والتذاذ بذاته ، وهو العاشق الاول والمعشوق الاول والمبدع الاول ،
ومبدأ نظام ، الخير ، وواهب الصور . وهذا كله يدل على ان الله ابن سينا اغنى من الله
أرسطو ، وصفاته أقرب إلى الصفات التي ذكرها القرآن ، وان كانت غير مطابقة
لها كل المطابقة ، وسنعود إلى مسألة الصفات عند كلامنا على فلسفة الفزاري .

٣ - مسألة قدم العالم

١ - المقصود بقدم العالم

يطلق لفظ العالم بالمعنى العام على جميع ما هو موجود في الزمان والمكان ، أو على
كل ما سوى الله من الموجودات ، أو على كل ما وجوده ليس بذاته من حيث هو
كل . ولا يمكن في نظر ابن سينا ان يكون هناك عالم غير هذا العالم ، بل العالم في جملته
واحد ، ولا يجوز التعدد .

ولسنا نريد أن نتكلم الآن على أقسام هذا العالم ، ولا على الأجسام والحركات الموجودة
فيه ، ولا على تجوهر الأجسام ، وصورها ، وموادها ، وكيفياتها ، ولواحقها ، وتغيراتها ، فان
البحث في ذلك كله قسم من العلم الطبيعي ، ولكتنا نريد أن نجث في العالم من حيث هو

كل ، هل هو قديم أم حادث ، هل هو أزلي لا بداية لوجوده ، أم هو مخلوق وله خالق كان موجوداً قبل وجوده ؟

لقد اختلف الفلاسفة في مسألة قدم العالم ، فبعضهم قال انه قديم ، وبعضهم قال انه محدث . والذي استقر عليه رأي أرسطو هو القول بقدمه ، وانه لم يزل موجوداً مع الله . غير متأخر عنه بالزمان ، فالهوى قديمة ، والصورة قديمة ، والحركة قديمة ، والزمان قديم . والله هو الذي يحرك العالم لا على أنه علة فاعلة ، بل على أنه علة غائية تتجه إليها السماوات وتتشوقها . وكما قال أرسطو بقدم العالم فكذلك قال بأبديته . وان كانت هذه الأبدية في عالم السماء مختلفة عنها في عالم الأرض . وإذا كانت الحركة في نظره محتاجة إلى محرك ، فمجرد ذلك إلى أنها لا تقوم بنفسها . فالمحرك الأول للعالم هو الله ، وهو يحركه منذ القدم ، يحركه ولا يتحرك معه .

وبديهي ان القول بقدم العالم يؤدي إلى اثبات قديمين : أحدهما مساوق للآخر ووجود معه ، وهذا مخالف لما جاء في العقيدة الدينية من القول بآله واحد ، خالق قديم ، يحدث العالم حين يشاء ، ويطله حين يشاء .

فما هو رأي ابن سينا في قدم العالم ، هل العالم عنده قديم أم حادث ؟ لقد سلك ابن سينا في حل هذه المشكلة طريقة متوسطة . فلم يقل بالقدم على النحو الذي ذهب إليه أرسطو ، ولا بالحدوث على النحو الذي ذهب إليه علماء الكلام ، لأنه لو أخذ برأي أرسطو على علته لخالف مبادئ الدين ، ولو أخذ برأي علماء الكلام الذين يقولون بآله قديم يخاق العالم من لا شيء بمشيئته وإرادته ، لخالف ما استقر عليه رأي من المبادئ الفلسفية . فما هي اذن هذه الطريقة المتوسطة التي تجمع بين مبادئ الفلسفة الأرسطية ومبادئ العقيدة الدينية ؟

لنبين أولاً ان ابن سينا يقول بقدم المادة والصورة والحركة والزمان ، ويقيم على ذلك أدلة لا تختلف في جوهرها عن أدلة أرسطو . مثال ذلك قوله في اثبات قدم المادة : ان كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ، فامكان الوجود حاصل له اذن قبل وجوده ، وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه ، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو نفسه ممكناً ، فمعنى كون الشيء ممكناً في نفسه غير معنى كونه مقدوراً عليه ، لان كونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته ، أما كونه مقدوراً عليه فهو باعتبار

موجده (١) . فإذا تقرر هذا قلنا ان امكان الوجود لا قوام له بنفسه ، بل هو محتاج إلى موضوع يقوم فيه ، وهذا الموضوع هو القابل لتعاقب الكيفيات عليه ، ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ، ونسمي حامل قوة الوجود موضوعاً أو مادة، ولا يمكن أن تكون هذه المادة حادثة ، لأنها لو كانت كذلك لكان امكان وجودها متقدماً على وجودها ، ولكان الامكان قائماً بنفسه ، فاذن كل حادث فقد تقدمته المادة .

وإذا كانت المادة قديمة . كانت الصورة الملازمة لها قديمة ، وكذلك الزمان . فانه قديم ، لأنه متقدم على كل حادث . وإذا كان الزمان مقدار الحركة ، كانت الحركة قديمة أيضاً مثله .

ويرى ابن سينا أنه يستحيل صدور حادث عن قديم ، لأننا إذا فرضنا وجود الله ، ولا عالم معه ، وجب أن نقول ان صدوره عنه بعد ذلك يقتضي تجدد مرجح . وإذا تجدد هذا المرجح . فما الذي جده ، ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ، فاما ان نقول ان وجود الله يقتضي وجود عالم أبدي أزلي مساوٍ له في الوجود . واما أن نقول ان وجود الله لا يقتضي وجود العالم . وهذا القول الاخير مخالف للحس والتجربة ، لأننا نعلم بالمشاهدة ان العالم موجود . فالعالم اذن قديم لتقديم علته . وعلته هي الواجب الوجود ببلاته . ولعلنا إذا أوضحنا معنى التقدم والتأخر ، نستطيع أن نفهم معنى مساوطة وجود العالم لوجود الله . فالتقدم قد يقال بالطبع وهو ان يوجد الشيء وليس الآخر بموجود معه . ولا يوجد الآخر إلا وذلك الشيء موجود ، كالاثنتين بالقياس إلى الواحد . وقد يقال في الزمان . كتقدم الأب على الابن . وقد يقال في المرتبة . كال تقدم في الصف أو الوظيفة ، وقد يقال في الكمال والشرف ، كتقدم العالم على الجاهل ، وقد يقال بالعلية كتقدم العلة على المعلول . أما تقدم الله على العالم فهو تقدم بالذات لا تقدم بالزمان ، ومعنى ذلك ان وجود الله يقتضي وجود العالم . ولا يمكن أن يوجد الله دون وجود العالم معه .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في براهين ابن سينا على قدم العالم ، ولكننا نريد أن نبين ان هذا الفيلسوف لم يقنع باثبات قدم العالم على النحو الذي ذهب اليه أرسطو . ولا باثبات خلقه من لا شيء على النحو الذي ذهب اليه علماء الكلام ، بل أخذ بما استقر عليه رأي الفارابي من القول بفيض العالم عن الله فيضاً ضرورياً على النحو المبين في الفلسفة الافلاطونية الحديثة .

٢ - نظرية الفيض

تستند نظرية الفيض عند ابن سينا إلى ثلاثة مبادئ .

فالمبدأ الأول هو القول بانقسام الوجود إلى ممكن وواجب . فالعالم بأسره ممكن بذاته وواجب بغيره ، والله وحده هو الواجب الوجود بذاته .

والمبدأ الثاني هو القول ان الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الاً واحد ، فانه واحد من جميع الوجوه ، فاذا صدر عنه شيء وجب أن يكون هذا الشيء واحداً بالعدد ، وهذا شبيه بقول افلاطون في كتاب التساميات ان الواحد لا يصدر عنه الا اقنوم ثان وهو العقل . لأن الواحد غير معين ، أما الاقنوم الثاني فهو عقل وموجود ومعقول معاً .

والمبدأ الثالث هو القول ان التحقّل ابداع ، فتحقّل الله علة للوجود على ما يعقله ، فاذا عقل شيئاً وجد ذلك الشيء على الصورة التي عقله بها .

ويكفي ان نتذكر ما قاله الفارابي في كيفية صدور الموجودات عن الله حتى نعلم أن ابن سينا لم يصف إلى مبادئ المعلم الثاني شيئاً جديداً ، اللهم إلا زيادة توضيح وتفصيل وتفسير وتعليل .

فاذا جمعنا هذه المبادئ الثلاثة امكننا أن نوضح كيفية فيض العالم عن الله ، لأن الله كما بينا واجب الوجود بذاته ، وهو واحد ، وهو عقل يعقل ذاته ، فاذا كان واجباً بذاته كان علة أولى لكل موجود ممكن بذاته وواجب بغيره ، وإذا كان واحداً لم يصدر عنه إلاً واحد ، وإذا كان عقلاً وجب أن يعقل ذاته ، ويعقل انه مبدأ الموجودات كلها .

ونزيد ما تقدم بيانا فتقول : إن الله في نظر ابن سينا عقل محض يعقل ذاته ، فإذا كان العقل مبدعاً كان من الضروري أن يصدر عن عقل الله لذاته معلول أول هو أيضاً عقل ، وإذا كان الله واحداً وجب أن يصدر عن عقله لذاته عقل واحد . قال ابن سينا : ان أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة : فليس شيء من الأجسام ، ولا من الصور التي هي كمالات للأجسام معلولاً قريباً لذاته ، بل للمعلول الأول عقل محض ، لأنه صورة لا في مادة ، وهو أول العقول المفارقة (١) ثم أن هذا العقل الأول واجب بالله ، ممكن بذاته ، وهو يعقل الله ويعقل ذاته ، فإذا عقل الله لزم عنه بما يعقله وجود عقل ثان تحته ، وإذا عقل ذاته صدر عن تعقله لذاته وجود صورة الفلك الأقصى . وكما لها ، وهي النفس ، ووجود جرمية الفلك الأقصى . فالنفس تصدر عن تعقل العقل الأول لذاته من جهة ما هي واجبة بالله ، والجرم يصدر عن تعقله لطبيعة الأماكن المتدرجة في ذاته .

فهناك إذن ثلاثة أشياء تصدر عن العقل الأول ، وهي العقل الثاني ، وجرم الفلك الأقصى ، وصورته التي هي النفس . وما يقال على العقل الأول ، يقال كذلك على العقل الثاني ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود ، ووجود هذه الثلاثة عن كل عقل إنما هو لأجل التثليث المذكور فيه ، والافضل يتبع الافضل .

والعقول المفارقة كثيرة ، إلا أنها لا توجد معاً عن الله ، بل يجب أن يكون أعلاها العقل الأول ، ثم يتلوه عقل ثان ، وثالث ، حتى تنتهي إلى العقل العاشر ، وهو العقل الفعال المدبر لعالم الكون والفساد . قال ابن سينا : ان العقل الأول « بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود ، ووجوب وجوده بأنه عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكن الوجود في حد نفسها ، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته ، وعقله الأول . وليست الكثرة له عن الأول ، فان إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ، ويعقل ذاته ، كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول (٢) » .

فانتم ترون ان العقل الاول ضروري لتوليد الكثرة من الوحدة ، والامكان من الرجوب : لأن الله واحد وواجب ، أي مبرأ من كل كثرة وامكان ، ولولا توسط العقل الأول لما ظهر الامكان ولا وجدت الكثرة . وهذا الامكان انما هو امكان وجودي : شبيه بالمادة التي تكلم عليها افلاطون ، وهو امكان قديم ملازم لطبيعة العقل الاول : وإذا كان الامكان قديماً كان ضروري الوجود ، لأن الامكان الأزلي هو الوجود الضروري . وهذا يقربنا من رأي المانوية الذين يجعلون مبدأ الوجوداتين : النور والظلمة ، لأن الله نور ، والامكان ظلمة ، والعقل الاول من حيث هو نقل فيض عن النور الالهي ، الا انه من حيث هو واجب بالله يحتاج إلى أن يكون ممكناً بذاته ، ومعنى ذلك أن وجود الامكان المندرج في طبيعة العقل الأول ضروري لفعل الفيض .

ثم ان لكل فلك من الأفلاك في نظر ابن سينا نفساً متحركة وعقلاً يدبره ، فالنفس هي المحرك القريب . والعقل هو المحرك البعيد . ولا يمكن أن يكون المحرك القريب عقلاً ، لأن ذلك يوجب تغيراً في جوهر العقل ، ونحن نعلم أن جوهر العقل لا يتغير ، أما النفس الفلكية ، فانها تبدل تصوراتها واراداتها ، وتحرك جرم الفلك : كما تحرك النفس الانسانية بدنها ، الا أن حركات الأفلاك مستديرة وهي أكمل الحركات ، وبها يصبح الفلك مستعداً لقبول الخير من المبدأ الأول .

ثم ان فيض الموجودات عن المبدأ الاول ليس على سبيل القصد ، ولا على سبيل الطبع ، وانما هو فيض ضروري معقول . لأن الأول إذا قصد غيره صار المقصود أعلى مرتبة من القاصد . ولأنه لا يعقل أن يكون العالم صادراً عن الله على سبيل الطبع من غير أن يكون له به معرفة ورضى ، ان الله عقل يعقل ذاته ، ويعقل انه يلزم عن عقله لذاته وجود الكل عنه : فليس يصح اذن ان يكون صدور العالم عنه على سبيل الطبع . قال ابن سينا : « الأول راضٍ بفيضان الكل عنه (١) » ، وهو يعقل انه مبدأ نظام الخير ، وذلك العقل ليس على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ولا على سبيل الانتقال من القوة إلى الفعل ، وانما هو على سبيل الحدس الخارج عن الزمان . وهذا

كله يدل على ان الفيض في نظر ابن سينا فيض ضروري معقول ، لا بل هو فيض أزلي دائم ، وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون العالم كله خاضعاً لتنظام ثابت ، لأن الوجوب الذي يستمدّه العالم من اضافته إلى الله أشبه شيء بسريان الروح في الجسم ، وإذا كان كل شيء يفيض عن الله بتوسط العقول السماوية ، ويستمد من المبدأ الاول وجوبه وخبريته وكماله ، كان العالم مصطبغاً بصيغة إلهية ، وإذا كانت المادة لا تتعين إلا بالصورة التي تفيض عليها من واهب الصور ، كان في كل شيء أثر من الله . فكأن الله موجود في كل شيء ، وكان كل شيء مظهر من مظاهر الذات الالهية .

والفيض في نظر ابن سينا لا يتسلسل إلى غير نهاية ، بل يقف عند العقل العاشر ، وإذا سألنا ابن سينا عن سبب ذلك ، قال : « انه ان لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة . وقولنا هذا لا ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة . فنلزم كثرة هذه المعلولات : ولا هذه العقول متفقة الانواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً (١) » . وليس في هذا القول ما يكفي لاقناعنا بضرورة تحديد عدد العقول . هذا الذي جعل ابن خلدون يقول : « ان هذا الذي ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه ، فاما اسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الاول ، واكتفاؤهم به في الترقى إلى الواجب ، فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك ، ويخلق ما لا تعلمون (٢) » . ويبدو لنا ان الذي حمل ابن سينا على هذا التحديد هو اعتقاده ان العالم متناه يفيض عن الله فيضاً أزلياً على نحو معلوم كأنه دائرة محدودة تدور حول نفسها ، فالعقول المفارقة والنفوس السماوية ، والاجناس والانواع ، والعناصر كلها محدودة العدد . وان كان في عالم الطبيعة دون فلك القمر صور جزئية لا يحصى عددها .

وإذا تذكرتم ما قلناه في نظرية الفيض الفارابية ، لم تجدوا بينها وبين نظرية الفيض السينية كبير اختلاف . وسبب ذلك أن المصدر الاسامي للفارابي وابن سينا معاً هو كتاب التسايعيات لافلوطين . فقد جاء في هذا الكتاب ان العقل الذي يفيض عن

الواحد كالنور الذي يفيض عن الشمس، وإن الحقيقة المعقولة نور ، وأن الواحد فوق المعقولات كلها ، وهو بسيط ومكتف بنفسه ، وكل موجود بعده فهو مركب . وهو لا يحبس في ذاته بل يفيض عنه وجود غيره ، وهو خير ، وكمال الخير يقتضي فيضه ، وإذا فاض الخير على الوجود صار حقاً . فهذه الآراء الواردة في كتاب اتساعيات هي المصدر الأول لابن سينا والقارائي ، فهما قد أخذتا عن أرسطو قوله ان للعالم إلهاً يحركه . ولا يتحرك معه ، وأخذتا عن افلوطين قوله ان العقل يصدر عن الواحد، وان الله يعقل ذاته ، ويعقل الأشياء ، على نحو كلي، وابن سينا يرتب موجودات هذا العالم بعضها فوق بعض ؛ وهي الجواهر المفارقة ، والصورة ، والجسم ، والهيولى ، والعرض . فالمرتبة الاولى في الوجود مرتبة الجواهر المفارقة ، والثانية مرتبة الصورة ، والثالثة مرتبة الجسم ، والرابعة مرتبة المادة ، والخامسة مرتبة العرض ، وفي كل طبقة من هذه الطبقات موجودات متفاوتة ، ولها نظام ثابت يغلب فيه الخير على الشر .

فالعالم في نظر ابن سينا يدخل اذن في مقولة الممكن، وعلاقته بالسبب الاول علاقة الممكن بالضروري ، الا ان امكان العالم اذلي ، وصدوره عن المبدأ الأول قديم ، وكل ما يحدث فيه فهو واجب الوجود بالله . ففي العالم اذن حتمية ، وكل شيء فيه بقدر .

وإذا كانت الأشياء كلها في نظر ابن سينا تسبح في بحر من الخير، فمرد ذلك إلى أن العالم يفيض عن الله . كلما صعدت من الأدنى إلى الأعلى في مراتب الوجود ازداد الخير ونقص الشر . فالصورة أكثر خيرية من الجسم ، والجوهر المفارق أكثر خيرية من الصورة ، ولا تزال هذه الخيرية تزداد صعوداً حتى تصل إلى الله، وهو كما يقول ابن سينا سبب لكل خير .

٣ - مشكله الشر

أما الشر الموجود في هذا العالم فيرجع إلى طبيعة الامكان المتدرجة فيه، لا إلى وجوب وجوده بالله . فالوجوب والخيرية متناسبان ، والامكان والشر متساوقان . وإذا قل

الوجوب ازداد الامكان والعكس بالعكس . وقد رأينا هذا الامكان مندرجاً في ماهية العقل الأول ، ثم رأيناه في العقول المفارقة . حتى إذا هبطنا إلى عالم الكون والفساد رأيناه مندرجاً في طبيعة المادة . ومع ذلك فإن المادة مقارنة للصورة في جميع الأجسام . كلما حصل في المادة استعداد جديد، قبلت صورة معينة مناسبة لذلك الاستعداد . وهذه الصورة هي التي تنقل المادة من حال القوة إلى حال الفعل ، ولو فرضنا ان المادة عريت من الصورة لغارت في طيات العدم، الا أنها كما رأينا مقارنة للصورة في الوجود، والصورة هي التي تلبسها ثوباً من الجمال والخير .

وإذا كانت الصور تفيض عن الله على العقول المفارقة . وعن العقل الفعال على عالم الكون والفساد ، فمرد ذلك إلى ان الله ابن سينا مبدع الوجود ، ومفيض الجود . وهو يتجلى في جميع الموجودات . ولولا تجليه لم يكن وجود . ولم يكن خير .

والشر بذاته هو العدم . والشر المطلق هو العدم المطلق . ولو كان شرشيء من الأشياء أكثر . من غيره لبطل وجود ذلك الشيء . وهذا كله يدل على ان مذهب ابن سينا مذهب التناول ، وان نظام هذا العالم في نظره احسن نظام يمكن ان يكون عليه الوجود ، وليس معنى ذلك ان العالم خال من الشر . بل الشر موجود ، وابن سينا لا ينكر ذلك ، إلا أنه يقول ان الشر ليس غالباً على الخير . لأن الخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض (١) . وكل شر جزئي انما هو لخير كلي . وإذا سأل سائل لماذا وجد الشر في هذا العالم وكيف صدر عن الله وهو خير مطلق . قال ابن سينا ان سبب الشر اشتمال طبيعة الوجود على امكان وقوة . فان هذا الامكان الوجودي هو السبب في تولد الكثرة من الوحدة ، والشر من الخير . ولو كان العالم واجب الوجود بذاته لكان جوهرأ بسيطاً ، لا يشتمل على واحد من انحاء النقص . الا ان نظرية الفيض التي اخذ بها ابن سينا توجب وجود الامكان والكثرة في جوهر العقل الأول وفي جواهر العقول التي تليه ، ولولا هذا الامكان المندرج فيها لما تولد الشر . فالامكان اذن اصل الشر في الوجود ، وهو كما قلنا آتفاً امكان قديم ، فكان في العالم ثنائية عميقة سداها الوجوب ولحمتها الامكان .

ولكن لماذا وجد الشر . ألم يكن في وسع الله ان يوجد خيراً مبرراً من الشر ؟
والجواب عن ذلك ان الخير المطلق ممكن ، ولكن في غير هذا النمط من الوجود ،
لأن العالم اذا كان مؤلفاً من وجوب وامكان، ومن صورة ومادة، وفعل وقوة، كان
لا بد من وجود الشر فيه . الا ان الشر اقل ذبوعاً من الخير . وليس من الحكمة ان
تتركه الخيرات الثابتة لاجل شرور في أمور جزئية غير دائمة . واذا كان الله لم يجعل
الوجود خيراً كله، فمرد ذلك الى لحة الامكان التي سدي بها الفيض . فكما انه لا
معنى للوجوب دون الامكان، كذلك لا معنى للخير دون الشر . ومع ذلك فإن الشر
يتفهم امام الجود الالهي، كما يتفهم الظلام الغاسق امام النور الساطع . أضف الى
ذلك ان الله لا يراعي في قدره ما نراعيه نحن في حياتنا من الاعتبارات النفعية، ان
عنايته محبطة بالكل، وبالأوجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام، (١)
وعلمه بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل .

ذلك هو مذهب ابن سينا في الله والعالم . وهو كما ترون مذهب توفيتي يجمع بين
فلسفة أرسطو وفلسفة افلاطون ، لأن العالم في هذا المذهب ازلي وقديم ، الا انه يصدر
عن الله صدوراً ازلياً وضرورياً، كصدور النور عن الشمس، أو الحرارة عن النار .
ولا وجوب ولا خيرية ولا كمال في هذا العالم إلا بما يفيضه الله عليه من الصور . فكأن
كل شيء في هذا العالم مظهر من مظاهر الذات الالهية . وكأن اللانهاية مشتملة على
النهاية اشتمال الدهر على الزمان، والسرمد على الدهر . واذا كان ثمة اختلاف بين
هذا المذهب ومذهب وحدة الوجود، فمرد ذلك إلى ان ابن سينا لم يوحد الله والعالم
توحيداً تاماً، ولم يوفق الى تعليل صدور العالم عن واجب الوجود الا باضافة معنى
الامكان اليه ، وقد رأينا سابقاً ان الفاعل لا يقدر على فعل الشيء الا اذا كان ذلك
الشيء ممكناً ، وهذا يدل على ان في فلسفة ابن سينا اثنيئة قائمة على معنى الوجوب
والامكان، الا ان تفهم الامكان امام الوجوب ، يجعل هذه الفلسفة قريبة من فلسفة
وحدة الوجود .

٤ - نظرية النفس

لقد فكر الفلاسفة منذ القدم في أمر النفس ، فمنهم من قال أنها جوهر روحاني يبقى بعد الموت ، ومنهم من قال أنها صورة مادية متعلقة بالبدن ، تحدث بحدوثه ، وتبطل ببطلانه ، ومنهم من وقف موقفاً متوسطاً بين هذين الرأيين ..

ولعل ابن سينا أكثر فلاسفة الاسلام اهتماماً بأمر النفس ، فقد صنف ، في معرفة النفس واحوالها ، وقواها ، وتعلقها بالبدن ، وجوهريتها ، وبقائها ، عدة رسائل أشرنا اليها في ثبت كتبه . وخص النفس في كتاب الشفاء وكتاب النجاة وكتاب الاشارات ببحوث مطولة ، اضافت ما وجدته في كتاب النفس لأرسطو من تحليل دقيق ، الى ما وجدته عند غيره من حقائق طبيعية وطبية ، حتى امتاز على غيره من الفلاسفة المتعلمين بدراسة احوال النفس الانسانية دراسة عميقة ، جمعت بين التواحي الطبية والفيزيولوجية والنفسية والفلسفية في وزن واحد من الاتساق . وسنقصر كلامنا في هذا الفصل على الامام بما استقر عليه رأيه في اثبات النفس ، ومعرفة ماهيتها وطبيعتها وقواها ، وروحانيتها ، وحدوثها وخلودها ، وكيفية حصولها على المعرفة الحسية والعقلية

٢ - اثبات النفس

يرى ابن سينا ان اثبات وجود النفس يجب ان يقوم على البحث في احوالها وقواها ، « لأن من رام وصف شيء من الأشياء قبل ان يتقدم ويثبت انيته ، فهو معبود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الايضاح ، فواجب علينا اذن ان نتجرد لاثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة ، وايضاح القول فيها » (١)

وأهم براهين ابن سينا على وجود النفس البرهان الطبيعي والسيكولوجي ، وبرهان الاستمرار ، وبرهان « الأنا » ، وبرهان الرجل المعلق في القضاة .

١ - رسالة في القوى النفسانية ، ص : ٨ .

١ - البرهان الطبيعي والسيكولوجي

لا يمكننا ان نفسر بعض الآثار التي تلبو على الانسان تفسيراً صحيحاً الا اذا سلمنا بوجود نفس فيه . واهم هذه الآثار الحركة والادراك .

اما الحركة فهي قسمان : قسرية تحدث عن محرك خارجي ، وغير قسرية تحدث « عن مقتضى الطبيعة ، كسقوط حجر من اعلى الى اسفل ، أو ضد مقتضى الطبيعة كالانسان الذي يمشي على وجه الارض ، مع ان ثقل جسمه كان يندسه الى السكون ، أو كالطائر الذي يخلق في الجو بدل ان يسقط الى مقده فوق سطح الارض . وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس (١) .»

قال ابن سينا : اننا « نشاهد أجساماً تحس وتتحرك بالارادة ، بل نشاهد اجساماً تتغذى وتنمو وتولد المثل ، وليس ذلك لها بجسميتها ، فبقي ان تكون في ذاتها مبادئ لذلك غير جسميتها . والشيء الذي تصدر عنه هذه الأفعال ، وبالحملة كل ما يكون مبدءاً لصدور اغاويل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ، فانما نسميه نفساً (٢) .»

واما الادراك وما يتبعه من أفعال النفس وانفعالاتها فهو أيضاً للانسان بسبب النفس التي له . ولا يمكنك ان تفسر ما يتميز به الانسان من ادراك : وتصور : وتصديق ، وتعجب ، وحجل ، وغير ذلك من الافعال والانفعالات ، الا اذا فرضت ان له نفساً .

ذلك هو البرهان الطبيعي والسيكولوجي وهو يقوم على اثبات وجود النفس بالاعتماد على آثارها . ولنا نريد الآن ان نبحث في قيمة هذا البرهان ، فان العلم الحديث يفسر كثيراً من حركات الكائن الحي تفسيراً آلياً . وقد فطن ابن سينا لضعف برهانه هذا فلم يمر به في كتب الشيفوخة الا مرأ سرياً (٣) .

١ - ابن سينا ، رسالة في القوى النفسانية ، ص : ٢٠ - ٢١ ، وابراهيم مذكور ، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، ص : ١٣٨ .

٢ - الشفاء ، الفن السادس . المقالة الأولى ، الفصل الأول .

٣ - ابراهيم مذكور ، المصدر السابق ، ص : ١٣٩ .

ولعل أقرب براهين ابن سينا الى علم النفس الحديث برهان اطلق عليه اسم برهان الاستمرار أو الاتصال، وهو القول، ان احوال الانسان على تغيرها تتصف بالاستمرار والاتصال بين الماضي والحاضر والمستقبل . قال ابن سينا : « تأمل أيها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك، حتى انك تتذكر كثيراً مما جرى من احوالك ، فانت اذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك واجزائه ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو ابدأ في التحلل والانتفاص .. ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه ، فتعلم نفسك ان في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك . وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك : فذاذك مغايرة لهذا البدن : واجزائه الظاهرة والباطنة » . (١)

ومعنى ذلك ان الانسان يعزو استمرار أفعاله في الماضي والحاضر والمستقبل الى مبدأ واحد تصدر عنه ، فيعرف انه هو هو بالرغم من تغيره . والسبب في هذا الاتصال بين الماضي والحاضر هو التذكر ، وهو يختلف عن الذكر ، لأن الأول من عمل العقل ، والثاني من عمل الدماغ ، فاذا كانت هوية النفس قائمة على اتصال حاضرها بماضيها ، كان الشعور بهذا الاتصال ناشئاً عن التذكر لا عن الذكر ، لأن الذكر كما قلنا ، عمل دماغي وخطور عقوي مشترك بين الانسان والحيوان ، اما التذكر فهو احتيال العقل لاستعادة ما اندرس من الحوادث ، فلا يوجد الا في الانسان .

وإذا علمنا ان استمرار الحياة العقلية واتصالها اهم البراهين التي يستعملها المحدثون في استدلالهم على وجود الانا والشخصية، أدركنا ان ابن سينا قد سبق عصره باجيال في الكشف عن خاصية هي من أهم خصائص الحياة العقلية (٢).

١ - ابن سينا ، رسالة في معرفة قوى النفس الناطقة ، ص : ٩ .

٢ - ابراهيم مذكور ، في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيقه ، ص : ١٤١ .

٣ - وحدة قوى النفس وبرهان (الانا)

يقول ابن سينا : ان النفس ذات واحدة، ولها قوى كثيرة ، ولو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة ، بل كان للحس مبدأ على حدة ، وللغضب مبدأ على حدة ، ولكل واحد من الأخرى مبدأ على حدة ، لكانت القوة التي بها يغضب غير القوة التي بها نحس (١). والواقع يكذب ذلك لأن جميع قواها النفسية تصدر عن جوهر واحد . وهو في ذلك يقول : « ان هذا الجوهر فيك واحد ، بل هو انت على التحقيق » (٢) .

فنحن حينما نسر، ونحزن، ونحب، ونكره، ونفني، ونثبت، ونحلل، ونركب، نعلم ان جميع هذه الأفعال صادرة عن شخصية واحدة . ولو لم تكن النفس واحدة لتعارضت أفعالها واختلت نظامها ، الا أن هذه الأفعال مؤتلفة ، وتآلفها يدل على أنها تدور حول مركز واحد ، وهو الذي يشير اليه كل انسان بقوله : (انا) ، وهو اذا تحدث عن أفعاله، فانما يعني بذلك نفسه فيقول : انا خرجت ، أو انا نمت ، ولا يخطر بباله عند ذلك حركة رجله ، أو اغماض عينيه ، بل يشير بذلك الى نفسه . وهذه النفس مغايرة للبدن . قال ابن سينا : « ان الانسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور، فانه يستحضر ذاته، حتى انه يقول فعلت كذا، او فعلت كذا ، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع اجزاء بدنه ، والمعلوم بالفعل غير ما هو مفعول عنه ، فذات الانسان مغايرة للبدن » (٣)

ومعنى ذلك ان الانسان يعلم ان نفسه واحدة وان تعددت قواها ، وان جميع هذه القوى تستلزم اصلاً واحداً تصدر عنه، وهو (الانا) .

٤ - برهان الرجل المعلق في الفضاء

ولعل اكثر براهين ابن سينا روعة برهان الرجل المعلق في الفضاء . وخلاصة

١ - النجاة ، ص : ٣١٠ .

٢ - الاشارات ، ص : ١٢٨ .

٣ - رسالة في معرفة قوى النفس الناطقة ، ص : ٩ .

هذا البرهان ان الانسان لو جرد نفسه من كل ما يتصل بها من المدركات الخارجية، ورجع الى ذاته الحقيقية، فانه يدرك بالحدس انه ليس جسماً، ولا شيئاً حالاً في جسم، وانما هو ذات روحانية تدرك نفسها بنفسها، قال ابن سينا: « ارجع الى نفسك وتأمل، هل اذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تظن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك. ما عندي أن هذا يكون للمستبصر، حتى ان النائم في نومه. والسكران في سكره، ليعرف ذاته، وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره. ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت، أول خلقها، صحيحة العقل والهيئة، وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاؤها. ولا تتلامس اعضاؤها، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت أنيتها» (١). وقال أيضاً: « يجب ان يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة، وخلق كاملاً، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء، او خلأ، هويلاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج الى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه، ولا باطناً من احشائه، ولا قلباً، ولا دماغاً، ولا شيئاً من الاشياء من خارج. بل كان يثبت ذاته، ولا يثبت لها طولاً، ولا عرضاً، ولا عمقاً، ولو أنه امكنه في تلك الحال ان يتخيل يداً، أو عضواً آخر، لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته. وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت، والمقر به غير الذي لم يقر به، فاذن للذات التي اثبت وجودها خاصية لها على انها هو بعينه غير جسمه واعضائه التي لم تثبت» (٢). وظاهر ان هذا البرهان الذي سماه (جيلسون) ببرهان الانسان الطائر موجود عند القديس اوغسطينوس. وهو شديد الشبه ببرهان ديكارت الذي تلخصه بقوله: انا افكر، إذن أنا موجود. ومعنى ذلك ان الانسان يستطيع ان يتجرد من كل شيء، الا من ادراك ذاته.

١ - الاشارات، الجزء الأول ص: ١٢١.

٢ - الشفاء، جزء ١، الفن السادس: المقالة الأولى، ص: ٢٨١ وص: ١٨ - ١٩ من علم النفس، طبعة بان باكوش.

تلك هي براهين ابن سينا على وجود النفس ، وهي متفاوتة الصدق ، الا أن
اهم ما تهدف اليه اثبات جوهر روحياني، يعقل ذاته بذاته ، لا بألة جسمية،
بل بأدراك حسي مباشر .

ب - ماهية النفس

يقول ابن سينا ان الانسان مركب من مادة وصورة كغيره من الكائنات ،
فمادته هي البدن، وصورته هي النفس . فالنفس اذن صورة البدن، وهي كمال
اول لجسم طبيعي آلي .

وظاهر ان ابن سينا قد اقتبس هذا التعريف من كتاب النفس لأرسطو . فلفظ
كمال ليس سوى ترجمة للفظ (انتليشيا) اليوناني، وكذلك كلمة صورة ، فهي
تعبير أرسطي مشهور . الا ان ابن سينا لم يكتف بما اكتفى به أرسطو من القول
ان النفس صورة البدن، لعلمه ان الصورة لا تنفك عن المادة، ولذلك رأيناه في
كثير من كتبه يحرص أشد الحرص على اكمال ما وجدته في تفسير أرسطو من نقص
سواء أكان ذلك في حدوث النفس : أم في جوهريتها ، أم في بقائها بعد
الموت ، وإذا كان قد سلم بقول أرسطو ان النفس صورة البدن ، او كمال اول
جسم طبيعي آلي ، فمرد ذلك الى رغبته في تعريف النفس من حيث صلتها بالجسم .
وهو يؤكد في كتاب الشفاء أن الصورة، اذا كانت كمالاً، فليس كل كمال صورة،
فان الملك كمال المدينة ، والربان كمال السفينة ، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة ،
فما كان من الكمال مفارق للذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة ، وفي المادة .
فان الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها^(١)، وليست
النفس كذلك .

وجميع البراهين التي جاء بها ابن سينا لاثبات وجود النفس تهدف الى

١ - الشفاء ، علم النفس ، طبعة بان باكوش ، ص : ١١ .

« اثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز » (١). فليس يصح اذن ان نقول ان النفس صورة الجسم ، لأن هذا القول يجعل مصير النفس تابعاً لمصير البدن. لذلك قال ابن سينا : « ليس وجود النفس في الجسم كوجود العرض في الموضوع » (٢) ولعل أول شيء ينفي عنها العرضية كونها مستقلة عن الجسم ، قادرة على البقاء بمعزل عنه . والجسم محتاج إليها ، وهي غير محتاجة اليه. فلا يمكن ان يوجد جسم دون نفس ، ولكن يمكن ان توجد نفس دون جسم . ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عن الجسم ، تغير الجسم ، واصبح شيئاً من الاشباح ، على حين ان النفس المنفصلة عن الجسم ترتقي الى العالم العلوي ، فالنفس اذن جوهر قائم بذاته .

ولم يكن ابن سينا أول من ابتكر القول بجوهرية النفس ، فقد سبقه الى ذلك افلاطون وافلوطين . ولعله لم يقل ان النفس صورة الا عندما جرى مجرى الذين كانوا شديدي الاعتراء الى أرسطو ، ولكنه عندما عبّر عن رأيه الخاص تعبيراً واضحاً قال ان النفس جوهر روحاني قائم بذاته .

ولابن سينا عدة براهين على روحانية النفس نذكر منها على سبيل المثال قوله :

١ - ان النفس جوهر يدرك المعقولات . وجوهر هذا شأنه لا يمكن ان يكون جسماً ولا قائماً بجسم. قال ابن سينا : ان الصورة المعقولة ، اذا وجدت في النفس ، لم تكن ذات وضع ، وأين ، بحيث تقع اليها اشارة تجزؤ ، أو انقسام ، أو شيء مما يشبه هذا المعنى ، فلا يمكن ان تكون في جسم (٣) . وقال ايضاً : « لا يجوز اذن ان تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في جسم البتة ، ولا عقلها بكائن في جسم ولا بجسم » (٤). وعلى ذلك فان الجوهر الذي هو محل المعقولات ، انما هو جوهر روحاني ، غير موصوف بصفات الاجسام .

١ - ابراهيم مذكور ، في الفلسفة الاسلامية ، ص: ١٥٨ .

٢ - الشفاء - علم النفس ، طبعة بان باكوش ، ص: ٣٠ .

٣ - النجاة ، ص: ٢٩٠ .

٤ - النجاة ، ص: ٢٩٢ .

٢ - ان النفس تدرك الكلّيات . وتدرك ذاتها بغير آلة جسمانية . أما الحس «فانه يحس شيئاً خارجاً ، ولا يحس ذاته . ولا آله . ولا احساسه ، وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته : ولا فعله ، ولا آله (١) . وهذا وحده كاف للدلالة على أن النفس التي تدرك ذاتها ، وتدرك ادراكها ادراكاً مباشراً : يجب أن تكون من طبيعة غير طبيعة القوى الجسمية .

٣ - ان القوى التي لا تدرك الأشياء الا بآلات جسمانية كثيراً ما يعرض لها من استمرار العمل ضعف واعياء : « كما في الحس . فان المحسوسات الشاقة المتكررة تضعفه ، وربما افسدته ، كالضوء للبصر ، والرعد الشديد للسمع . وعند ادراك القوى لا يقوى على ادراك الضعيف ، فان المبصر ضوئاً عظيماً لا يبصر معه ، ولا عقيقه : نوراً ضعيفاً ، والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقيقه صوتاً ضعيفاً ، ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة . والأمر في القوة العقلية بالعكس . فان ادامتها للتعلل ، وتصورها للأشياء الأقوى ، يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها » . (٢)

٤ - واخيراً ان جميع قوى البدن تضعف تبعاً لتقدم السن « بعد منتهى النشوء والوقوف . وذلك دون الأربعين ، او عند الأربعين » ، اما القوة العاقلة فإنها تقوى بعد ذلك في أكثر الأمور . ولو كانت هذه القوة العاقلة من القوى البدنية ، ولكان يجب دائماً في كل حال ان تضعف حينئذ : لكن ليس يجب ذلك إلا في احوال ، وموافاة حوائق ، دون جميع الأحوال (٣) . فليست القوة العاقلة اذن من القوى البدنية ، وانما هي جوهر قائم بذاته (٤) .

تلك هي اهم براهين ابن سينا على روحانية النفس : وهي تدل على تغلب افلاطونيته

١ - النجاة ، ص : ٢٩٣ - ٢٩٤

٢ - النجاة ، ص : ٢٩٤ - ٢٩٥

٣ - النجاة ، ص : ٢٩٥

٤ - رسالة في القوى النفسية للناطقة ، ص : ٧١

على آرسطية . ونحن نعلم انه كثيراً ما كان يستخدم المعاني الأرسطية لإثبات ما لم يقره أرسطو ، ففي كتاب النفس لأرسطو إشارة الى ضعف الحواس تبعاً لتقدم السن . وإلى تعطل بعضها بتأثير الاحساسات القوية ، إلا أن ابن سينا لم يأخذ بهذه الأفكار الأرسطية ، إلا لإبراز استقلال النفس عن الجسم وسموها عليه ، فهي الثابتة وهو المتغير ، وهي المدركة لذاتها ولغيرها ، وهو العاجز عن ادراك نفسه . وسنبين الآن كيف استند ابن سينا الى روحانية النفس في البرهان على مخلودها .

ج - حدوث النفس ومخلودها

يقول ابن سينا ان النفس ليست موجودة قبل البدن ، وإنما هي حادثة معه تفيض عليه من العقل الفعال عند استعدادها . والدليل على حدوث النفس انها متفقة في النوع والمعنى ، فان وجدت قبل البدن ، فاما ان تكون متكررة الذوات او تكون ذاتاً واحدة (١) . ومحال ان تكون متكررة الذوات ، لأن هذا التكرر لا يكون الا من جهة الماهية والصورة ، أو من جهة العنصر والمادة ، قال الشهرستاني في تلخيص ذلك: وبطل الأول لأن صورتها واحدة ، وهي متفقة النوع والمعنى لا تقبل اختلافاً ذاتياً ، وبطل الثاني لأن البدن فرض غير موجود . فملا يمكن ان تكون النفس متكررة بالعدد قبل دخولها الابدان ، ولا يجوز كذلك ان تكون واحدة الذات بالعدد ، وتكون موجودة قبل البدن ، لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان ، فاما ان تكون كل نفس من هاتين النفسين قسماً لتلك النفس الواحدة ، فيكون الشيء الواحد منقسماً بالقوة ، وهذا باطل ، لأن الشيء الذي ليس له عظم وحجم لا يكون منقسماً ، واما ان تكون النفس الواحدة بالعدد موجودة في بدنين . وهذا لا يحتاج الى كثير تكلف في ابطاله . ومعنى ذلك كله ان النفس لا تتعين ولا تخصص الا بواسطة الهيئات التي تلحق بها من الجسم ، ولا يمكن تصور وجودها قبله . فهي اذن تحدث عند حلول البدن المستعد لقبولها ،

ويكون البدن مملكتها وآلتها ، ويكون في هيتها نزوع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله ، قال ابن سينا : « انظر الى حكمة الصانع ، بدأ فخلق أصولاً ، ثم خلق منها أمزجة شتى ، وأعد كل مزاج لنوع ، وجعل اخراج الأمزجة عن الاعتدال لاختراج الأنواع عن الكمال ، وجعل أقربها الى الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة (١) » .

وقد قص علينا ابن سينا قصة هبوط النفس الى البدن ، ثم عودتها الى العالم العلوي ، فقال :

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز ونمـنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر وهي الي غرت ولم تتبرقع

• • •

حتى إذا قرب المسير الى الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت ما ليس يدرك بالعيون المهجع

وقصارى القول ان النفس لا تفيض على البدن الا اذا حصل فيه اعتدال يعده لقبولها ، ومنى حدثت النفس كان لكل بدن نفس تخصه . ان النفوس المتحدة بالابدان كثيرة العدد ، وان كانت واحدة بالنوع ، فاذا فارقت البدن احتفظت بالمشخصات والهيئات التي حصلت لها خلال وجودها فيه . ومعنى ذلك ان النفس لا تموت بموت البدن ، وان كانت حادثة ، لأن حدوث شيء مع حدوث شيء لا يلزم عنه ان يبطل ببطلانه .

ولابن سينا على خلود النفس ثلاثة براهين :

١ - الأول هو البرهان المجني على طبيعة تعلق النفس بالبدن . فأما ان يكون تعاق النفس بالبدن تعلق المكاني في الوجود ، وأما ان يكون تعلقها به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، وأما ان يكون تعلقها به تعلق المتقدم عليه في الوجود .

فاذا كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافيء في الوجود كان هذا التعلق اما ذاتياً واما عرضياً ، فإن كان ذاتياً صار كل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه ، وهذا باطل ، لأننا قررنا ان النفس جوهر قائم بذاته . وإذا كانت هذه العلاقة عرضية بطل فساد احدهما بفساد الآخر .

وإذا كان تعلق النفس بالبدن تعلق المتأخر في الوجود كان البدن علة للنفس . ونحن نعلم ان العلل اربع : الفاعلة ، والمادية ، والصورية ، والغائية . ومحال ان يكون الجسم علة فاعلة ، لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل بنفسه شيئاً ، بل يفعل بقواه التي هي اعراضه ، والاعراض لا تستطيع ان تكون علة وجود ذات قائمة بنفسها ، وكذلك من المحال ان يكون الجسم علة مادية ، لأن النفس ليست صورة منطبعة في البدن كانهطباع صورة التمثال في النحاس ، كما انه من المحال ان يكون الجسم علة صورية أو غائية ، فان الأولى ان يكون الأمر بالعكس .

فلم يبق اذن الا ان يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود ، بحيث تكون النفس سابقة والجسم لاحقاً ، وهذا ان صحح لزم عنه ان يكون الجسم خاضعاً للنفس لا النفس للجسم ، ولكن القول بحدوث النفس يمنع اعتبار تعلقها بالجسم تعلق المتقدم في الوجود .

وإذن تعلق النفس بالبدن ليس واحداً من انحاء التعلق التي ذكرناها ، وإنما هو تعلق اضافي ، يرجع الى المبادئ الآخر التي لا تستحيل ولا تبطل (١) . وإذا بطلت انحاء التعلق كلها ، وجب ان يكون مصير النفس مستقلاً عن مصير البدن .

٢ - والبرهان الثاني هو القول ان النفس جوهر بسيط ، والبسيط لا يقبل الفساد بوجه من الوجوه ، لأن الأشياء التي تقبل الفساد هي الأشياء المركبة المشتملة على جانبي قوة وفعل ، وهذا محال في البسائط ، فلا يجوز ان يجتمع في النفس فعل البقاء ، وقوة الفساد ، وهي جوهر بسيط أحدي الذات ، لا ينقسم الى مادة وصورة ، ولا

الى فعل وقوة . ولا يجوز ان يكون فيها استعداد للقضاء ، ولا قوة قبول الفساد بحال من الأحوال ، لأنها كما قلنا جوهر بسيط ، والبسيط لا يفسد .

٣- ان النفس صورة روحانية قاضت على الجسم من عالم العقول المفارقة هذه باقية خالدة ، وكل ما يصدر عن العقول المفارقة يكون مشابهاً لها خالداً لها . وليس في اتصال النفس بالجسم ما يمنع احتفاظها بصفاتها الاصلية .. دع ان الشيء في نظر ابن سينا يمكن ان تجتمع فيه صفة الحدوث وصفة البقاء . فاذا كانت النفس باقية بعد الموت فمرد ذلك الى انها صادرة عن العقل الفعال ، وهو جوهر ازل وابد ، فكيف بها اذا صارت عقلا يعقل ذاته كالعقل الفعال الذي صدرت عنه ، فانها في هذه الحالة ايضا لا يمكن ان تكون الا خالدة .

وواضح ان هذه البراهين التي جاءنا بها ابن سينا لا تقطع مظان الاشتباه ، ولكن الشيء الذي يعيننا هنا هو ان نبين ان ابن سينا وقف في مسألة النفس موقفاً متوسطاً بين افلاطون وآرسطو . فقوله ان النفس حادثة متفق مع قول آرسطو ان النفس صورة البدن ، وقوله انها خالدة متفق مع فلسفة افلاطون . ولعله لم يقف هذا الموقف المتوسط الا بتأثير العقيدة الدينية ، التي تقرر ان لا قديم الا الله ، وان القول بخلود النفس ضروري لتحقيق معنى العقاب والثواب . والفرق بينه وبين علماء الدين انه حصر الخلود في الارواح ، على حين ان علماء الدين قالوا يبعث الاجسام والارواح معاً .

د - قوى النفس

قلنا سابقاً ان ابن سينا اكثر فلاسفة الاسلام اهتماماً بدراسة احوال النفس ، فلا غرو اذا عني بتحليل وظائفها المختلفة تحليلاً عميقاً ، وبتصنيفها تصنيفاً شاملاً . فهو يحلل القوى النفسية ، ثم يرتبها ترتيباً متصاعداً من ادناها الى أعلاها ، ويبين خدمة بعضها لبعض ، ورئاسة بعضها لبعض (١) .

والنفس عند ابن سينا ثلاث نفوس : نفس نباتية ، ونفس حيوانية ، ونفس انسانية .

١ - قوى النفس النباتية

النفس النباتية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويبربر ويفتلي ،
ولذلك انقسمت هذه النفس إلى ثلاث قوى ، وهي : الغاذية ، والنمعية ، والمولدة .

— أما القوة الغاذية ، فهي التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي
فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه . (النجاة ، ص ٢٥٨)

— وأما القوة النمعية ، فهي التي تضيف إلى الجسم زيادة في اقطاره طولاً وعرضاً
وصحفاً بالمقدار الواجب لتبلغ به كماله في النشوء . (المصدر نفسه ، ص ٢٥٨)

— وأما القوة المولدة ، فهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه
له بالقوة ، فتضعل فيه باستمداد اجسام أخرى تتشبه به من التخلق والتمزيج
ما يصير شبيهاً به بالفعل . (المصدر نفسه ، ص ٢٥٨)

٢ - قوى النفس الحيوانية

النفس الحيوانية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك
بالارادة ، ولها قوتان : محركة ومدركة .

— أما القوة المحركة فهي قسمان : محركة بأنها باعثة ، ومحركة بأنها فاعلة .
أما المحركة على أنها باعثة ، فهي القوة النزوعية والشوقية ، وهي القوة
التي إذا ارتسم في التخيل صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت تلك
القوة على التحريك ، ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي تبعث على
طلب اللذة ، وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهي تبعث على طلب الغلبة .

وأما المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات
من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجلبب الاوتار والرباطات إلى جهة

المبدأ، أو ترخيها، أو تمدها طولاً، فتصير الاوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ .

— واما القوة المدركة فتتقسم أيضاً قسمين : قوة تدرك من خارج ، وقوة تدرك من داخل .

أما المدركة من خارج، فهي الحواس الخمس : البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس، وهذا الأخير جنس لأربع قوى، وهي : قوة تحكم في التضاد بين الحار والبارد ، وقوة تحكم في التضاد بين اليابس والرطب ، وقوة تحكم في التضاد بين الصلب واللين ، وقوة تحكم في التضاد بين الحشن والأملس .

واما القوة المدركة من باطن، فمنها ما يدرك صور المحسوسات، ومنها ما يدرك معاني المحسوسات . والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى ان الصورة هي الشيء الذي تدركه القوة الباطنة والحس الظاهر معاً ، ولكن الحس يدركه أولاً ثم يؤديه إلى النفس مثل ادراكنا لصورة الذئب اعني شكله وهيئته ولونه ، على حين ان إدراك المعنى هو الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، مثل ادراكنا للمعنى المضاد في الذئب الموجب لخوفنا اياه وهربنا عنه . (النجاة ، ص ٢٦٤)

ثم ان من المدركات الباطنة ما يدرك ويفعل، ومنها ما يدرك ولا يفعل، والفرق بين القسمين، ان الادراك مع الفعل هو ان تركيب الصور والمعاني بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض ، فيكون لها ادراك وفعل معاً ، على حين ان الادراك بلا فعل هو أن تكون الصور والمعاني ترسم في الشيء فقط من غير أن يكون لها فعل وتصرف فيه . (النجاة ، ص ٢٦٥)

والفرق بين الادراك الاول والادراك الثاني ، ان الادراك الاول هو أن يكون حصول الصورة قد وقع للشيء من نفسه ، على حين ان الادراك الثاني هو أن

يكون حصولها من جهة شيء آخر أداها اليه . (المصدر نفسه ، ص ٢٦٥)

والقوى الباطنة المدركة كثيرة ، منها :

١ - قوة الحس المشترك، وهي تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس .

٢ - قوة الخيال (المصورة) ، وهي قوة تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس ، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات .

٣ - قوة التخيلة ، وهي قوة من شأنها أن تتركب بعض ما في الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار . وتسمى هذه القوة مفكرة بالنسبة إلى النفس الانسانية .

٤ - القوة الوهمية ، وهي تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه . وان الولد معطوف عليه .

٥ - القوة الحافظة (الذاكرة) وهي تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية .

تلك هي قوى النفس الحيوانية . وابن سينا يذكر محل كل قوة من هذه القوى في تجايف الدماغ . ثم يذكر نسبتها بعضها إلى بعض ، ويقول : ان من الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها ، ومنه ما له بعضها دون بعض ، أما الذوق واللمس فانهما موجودان في كل حيوان ، ولكن من الحيوان ما لا يشم ، ومنه ما لا يسمع . ومنه ما لا يبصر ، الخ .

٣ - قوى النفس الناطقة الانسانية

تنقسم قوى النفس الانسانية إلى عاملة وعالمة ، وكل قوة من هاتين القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم .

فالعاملة أو العقل العملي مبدأ محرك لبدن الانسان إلى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مفتضى آراء تخصها اصلاحية . ولما اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية ، واعتبار بالقياس إلى المتخيلة والمتوهمة . واعتبار بالقياس إلى نفسها ، فاذا اعتبرت بالقياس إلى القوة النزوعية ، حدثت فيها هيئات تخص الانسان ، ينهيا بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وغيرها . واذا اعتبرت بالقياس إلى المتخيلة والمتوهمة حدث عنها استنباط التدابير في الامور الكائنة الفاسدة واستنباط الصناعات الانسانية ، واذا اعتبرت بالقياس إلى نفسها تولدت منها الآراء الدائمة المشهورة ، مثل ان الكذب قبيح ، وان الصدق حسن . وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، وهي التي تسمى أخلاقاً . (١)

وأما القوة العالة فهي قوة نظرية من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها فذلك ، وان لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء (٢)

ولتوضيح عملية التجريد هذه يقول ابن سينا ان القوة النظرية قد تكون قابلة للصور بالقوة ، وقد تكون قابلة لها بالفعل .

وللقوة ثلاثة معان : قوة هيولانية مطلقة ، وهي الاستعداد المطلق من غير فعل كقوة الطفل على الكتابة ، وقوة ممكنة ، وهي استعداد مع فعل ما كقوة الطفل على الكتابة بعد تعلمه بسائط الحروف ، وقوة كمالية تسمى ملكة ، وهي قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة ويكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب .

فالقوة النظرية قد تكون نسبتها إلى الصور نسبة الاستعداد المطلق فتسمى حينئذ عقلاً هيولانياً وهي موجودة لكل شخص ، وقد سميت هيولانية تشبيهاً لها بالهولي الأولى التي ليست هي بذاتها مشتملة على صورة من الصور .

وإذا حصل في القوة النظرية من الكمالات معقولات أولى يتوصل بها ومنها إلى المعقولات الثانية سميت عقلاً بالملكة ، والمعقولات الأولى هي المقدمات التي يقع بها التصديق ، مثل اعتقادنا ان الكل أعظم من الجزء ، وان الأشياء المساوية لشيء

(١) النجاة : ص : ٢٦٧ - ٢٦٨ .

٢ - النجاة ، ص ٢٦٩ .

واحد متساوية . أما المعقولات الثانية فهي العلوم المكتسبة الناشئة عن استعمال الفكر .

وإذا حصلت المعقولات الثانية في القوة النظرية وصارت مخزونة فيها بحيث تستطيع استحضارها متى شئت من غير تشجيع اكتساب جديد سميت عقلاً بالفعل .

وإذا كانت نسبة القوة النظرية إلى الصور العقلية نسبة الفعل المطلق ، وهي أن تكون الصور المعقولة جاضرة في العقل ، يطالعها دائماً ، ويعقلها بالفعل ، ويعقل انه يعقلها بالفعل ، سميت القوة النظرية حينئذ عقلاً مستفاداً .

والفرق بين العقل بالفعل والعقل المستفاد ان الصور المعقولة تكون في العقل بالفعل مخزونة يطالعها ويعقلها متى شاء ، على حين أنها في العقل المستفاد تكون حاضرة بالفعل . ومعنى ذلك كله ان للقوة النظرية أربع مراتب ، وهي : العقل الهولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد . وعند هذا العقل الأخير يتم النوع الانساني . وكل عقل من هذه العقول قد يكون عقلاً بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه ، وعقلاً بالفعل بالنسبة إلى ما تحته ، ولا يتم له الانتقال من القوة إلى الفعل إلا بواسطة عقل مفارق هو دائماً بالفعل ، وهو العقل الفعال .

لقد جاء في سورة النور « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري ، يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسه نار . نور على نور . يهدي الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شيء عليم » (١) . فإذا استعرفنا ألفاظ هذه السورة كان العقل الهولاني هو المشكاة ، والعقل بالملكة هو الزجاجة . والعقل بالفعل هو المصباح . والعقل المستفاد هو النور . والعقل الفعال هو النار . قال ابن سينا :

انما النفس كالزجاجة والعلم سراج وحكمة الله زيت
فاذا اشرفت فإنك حي وإذا اظلمت فانك ميت

وفي هذا القول اشارة إلى أن العقل الانساني لا يخرج من الظلمة إلى النور الا باشراف
حكمة الله عليه .

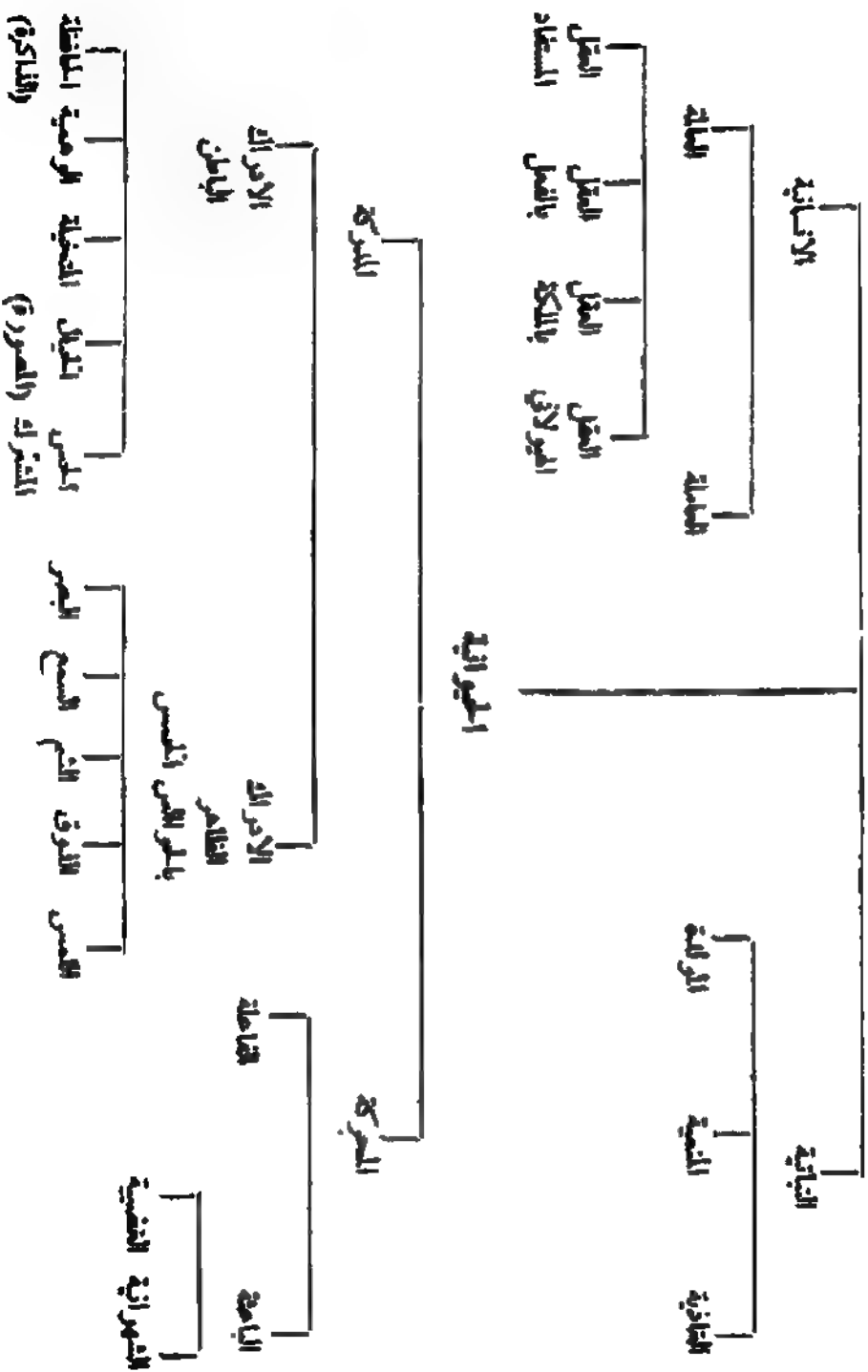
ان لقوى النفس الانسانية ترتيباً في الرئاسة والخدمة . فالعقل المستفاد رئيس تخدمه
جميع القوى ، والعقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة : والعقل بالملكة يخدمه العقل
الحيواني ، والعقل العملي يخدم العقل النظري .

وإذا هبطنا من النفس الانسانية إلى النفس الحيوانية وجدنا في قواها ترتيباً شبيهاً بترتيب
قوى النفس الانسانية . فالعقل العملي يخدمه الوهم ، والوهم يخدمه قوتان : قوة
قبله ، وقوة بعده ، فالقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية ، والقوة التي بعده هي
القوة التي تحفظ ما أداه الوهم . وكذلك المتخيلة تخدمها قوتان ، هما النزوعية والخيال ،
والخيال يخدمه الحس المشترك ، والحس المشترك يخدمه الحواس الخمس .

أما النفس النباتية فان قواها بالجملة تخدم قوى النفس الحيوانية ، وبين القوى
النباتية ترتيب يظهر في خدمة النامية للمولدة . والغاذية للنامية ، أما الغاذية فتخدمها
القوى الطبيعية الأربع كالحاضمة ، والماسكة . والجاذبة ، والدافعة .

وترتيب جميع هذه القوى من حيث الرئاسة والخدمة يدل على وحدة النفس ، فان
النفس كما بينا سابقاً ذات واحدة ، ولها قوى كثيرة بعضها متعلق ببعض ، وإذا أردنا
أن نوضح ترتيب قوى النفس من أدها إلى أعلاها توضيحاً مجملًا ، أمكننا أن نجعلها
في الجدول التالي .

النفس



كيفية اكتساب النفس الناطقة للمعرفة

ليس المهم أن نحصي قوى النفس عند ابن سينا ، إنما المهم أن نعرف رأيه في كيفية اكتساب النفس الناطقة للمعرفة . فالمعرفة عنده لا تكون بالاحساس وحده ، لأن الاحساس لا يدرك المعاني المجردة ، بل يمزجها باللواحق الحسية والعلائق المادية من كم وكيف ووضع وغير ذلك . فهو إذن لا يدرك الكليات بل يدرك الجزئيات ، وكما أنه ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، كذلك ليس من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس (١) .

أما الخيال فانه يرى الصور المنتزعة عن المادة بترتة أشد ، ولكنه لا يجردها من لواحق المادة تجريداً تاماً .

وأما الوهم فانه يجاوز هذه الرتبة في التجريد ، ولكنه مع ذلك لا يجرد الصورة من لواحق المادة تجريداً تاماً ، لأنه يأخذها جزئية ، ويحسب مادة ، مادة ، وبالقياس إليها ، وقد يأخذها بمشاركة الخيال .

وأما القوة التي تأخذ الصور أخذاً مجرداً عن المادة من كل جهة ، وتفرضها عن كل كم وكيف وأين ، ووضع مادي ، فهي العقل . فالعقل ينزع الصور عن المحسوسات الجزئية ، ثم ينظمها بحسب المعقولات الأولى ، ثم ينتقل من المعقولات الأولى إلى المعقولات الثانية ، حتى يبلغ درجة العقل المستفاد . ولما كان لا يمكن الانتقال من القوة إلى الفعل إلا بتأثير علة موجودة بالفعل ، كان من الضروري أن يكون هناك عقل مفارق ، وهو العقل الفعال الذي يمكن العقل الانساني من الانتقال من القوة إلى الفعل . وعلى قدر ما يكون اتصال العقل الانساني بالعقل الفعال أشد يكون إرثاس المعقولات في النفس أوضح وأتم .

والناس متفاوتون في استعدادهم ، فمنهم من يكون قوي الاستعداد لقبول

١ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، ص : ٦٥ .

المعقولات، ويسمى هذا الاستعداد القوي حدساً. ومنهم من يحتاج في الاتصال بالمعقولات إلى تخريج وتعليم. ومعنى ذلك ان لاكتساب العلوم طريقين احدهما الحدس، والآخر التعليم. أما الحدس فهو جودة حركة لقوة الفهم إلى اقتناص الحد الأوسط من تلقاء نفسها، أو هو تمثيل الحد الأوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس. وبالحملة هو سرعة الانتقال من المعلوم إلى المجهول. وهذا لا يعني ان حصول الحد الأوسط في الذهن غير محتاج إلى زمان، فقد يكون هذا الزمان قصيراً جداً. وقد يكون بعض الناس ابطأ زمان حدس من بعض، ولكن هذا الزمان على قصره ضروري لكل فعل من افعال النفس، ولولاه لأصبح العقل الانساني شبيهاً بالعقل الالهي الذي تكون جميع الصور حاضرة فيه بالفعل.

والناس متفاوتون في عدد الحدوس التي يصيرونها، فمنهم من تكون حدوسه كثيرة ومنهم من تكون حدوسه قليلة، وقد ينتهي الحدس في طرف الزيادة إلى من له حدس في جميع المطالب أو أكثرها، كما ينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة. وقد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء حتى يشتعل حدساً وقبولاً لاهام العقل الفعال، فتشرق عليه الصور العقلية دفعة أو قريباً من دفعة، ويصبح عقله مرآة صقيلة تعرف كل شيء من نفسها، وتسمى هذه الحالة من العقل الانساني عقلاً قدسياً، وهو ضرب من النبوة، لا بل أعلى درجات النبوة حتى ان هذه الافعال المنسوبة إلى الروح القدسي كثيراً ما تفيض على المتخيلة فتحاكيها المتخيلة بأمثلة حسية.

وأما طريق التعليم فهو أدنى مرتبة من طريق الحدس: لأن المتعلم يكون في أول امره لا فكر له بنفسه، ثم يرتقي بعد ذلك بمعونة المعلم إلى مرتبة أعلى، فيدرك بعض الأشياء بفكره بلا معونة معلم، ويتدرج في ذلك حتى يصبح قادراً على تعلم كل شيء بنفسه، ثم تظهر له في النهاية بعض الأشياء بالحدس.

ومعنى ذلك ان الحدس أصل والتعليم فرع، لأن الأشياء تنتهي إلى حدوس استنبطها العلماء بأنفسهم ثم أدوها إلى المتعلمين. قال ابن سينا: «ولعلك تشتبه بزيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع. السمت تعلم أن للحدس وجوداً، وان

للإنسان فيه مراتب وفي الفكرة ، فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة برادة ، ومنهم من له فطانة إلى حد ما ويستمتع بالفكر ، ومنهم من هو أثقف من ذلك ، وله إصابة في المعقولات بالحدس ، وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت ، وربما كثرت ، وكما أنك تجد جانب التقصان منتهياً إلى عديم الحدس ، فأيقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غني في أكثر احواله عن التعلم ، والفكرة (١) .

فكان في الإنسان روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن شأن ، ولا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، فاذا استطاعت النفس أن تقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس ، وأن ترتقي بقوة الحدس من عالم الخلق إلى عالم الأمر ، انقلب سر الإنسان إلى روح قدسية محضة ، وانقشع عنه الحجاب وأشرقت عليه الحقائق اشراق الشمس على الماء الصافي (٢) وجملة القول ان للمعرفة في مذهب ابن سينا أصليين : احدهما استعداد العقل لتجريد المعاني العقلية من الصور الحسية ، والآخر قبول العقل للصور التي تشرق عليه من العقل الفعال . والعقل الفعال يجمع في ذاته كل الصور التي تفيض عليه من الجواهر العلوية ثم يرسلها إلى عالم الكون والفساد ليكسوها بالمادة ، ثم يعكسها على العقل المستفاد ليصوغ بها قوالب المعرفة . فالصور موجودة في العقل الفعال من حيث هي فاعلة ، اما في عالم الكون والفساد فهي موجودة من جهة الانفعال . أضف إلى ذلك أن الصور التي تفيض على العقل الانساني تجيء متفقة مع الصور التي تفيض على المادة . فالنفس لا تدرك الكلي الا من جهة انصالتها بالمبدأ الكلي . وهذا المبدأ الكلي يهب الوجود للأجسام ويخلق الاجناس والانواع ، ثم ينعكس بعد ذلك على العقل الانساني ، فيملؤه ضياء تغربله المادة ، ويصطبغ الوجود بألوانه ، وقصارى القول ان المعرفة لا تتم إلا بالاشراق ، والاشراق انما هو اتحاد العقل بجوهر الكون .

ومما يؤيد ذلك ان للمعقولات عند ابن سينا ثلاثة أنماط في الوجود (آ) فهي موجودة في العقل الفعال ، (ب) : وهي موجودة في الاعيان وجوداً طبيعياً غير مفارق

١ - الاشارات ، ص : ١٢٧ .

٢ - تسع رسائل ، ص : ٦٧ .

للمادة ، (ج) : وهي موجودة في العقل الانساني مجردة عن اللواحق الحسية ، وهذه الانماط الثلاثة من الوجود متساوقة ومتطابقة .

وبديهي أن هذا الوجود الثلاثي للمعقولات صرب من التوفيق بين الافلاطونية والارسطية . فالكليات الازلية الموجودة في العقل الفعال شبيهة بمثل أفلاطون ، والكليات الملحوظة في الاعدان، والموجودة في الازدهان، ليست سوى تعبير عن نظرية التجريد الأرسطية، والفرق بين أفلاطون وابن سينا أن الاول جعل المعقولات الازلية قائمة بذاتها ، على حين أن الثاني جمعها في جوهر العقل الفعال ، ليفيضها منه على العقل الانساني .

وقد وصف ابن سينا في كتاب الاشارات كيف يرتقي العارف من درجة الارادة إلى درجة الرياضة، ومن درجة الرياضة إلى درجة النبيل، حتى يصبح سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق . وفي هذه المرحلة الأخيرة تدر عليه اللذات العالية، ويفرح بنفسه لما بها من أثر الحق . ويظهر ان للنفس عند الوصول إلى المقام الأعلى حالتين ، ففي الحالة الاولى ينظر العارف إلى نفسه تارة وإلى الله أخرى ، وفي الحالة الثانية ينسى نفسه ولا يرى الا نور الحق . لقد كانت نفسه قبل الوصول محلاً لفيض المعقولات، فأصبحت بعده مرآة صفيقة تعكس نور الله، فهو ينسى نفسه ، ويغيب عنها ، ولكنه لا يفنى في اللذات الالهية، وهو يملأ نفسه من النور الذي يغشاها ، فلا يرى إلا الله، ولكن نفسه لا تنحل في منبع النور، لأن الرائي يبقى عنده غير المرتئي والعالم غير المعلوم . وهكذا يجتاز العارف افق الطبيعة، ويصل إلى الأفق الأعلى ، ومع ذلك فإن الذين يصلون الى ذروة الحقيقة قليلون ، « جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد (١) » .

٥ - محاجة

ليست فلسفة ابن سينا فلسفة عقلية فقط، وإنما هي فلسفة اشراقية تصف فيض الصور عن العقل الفعال، كما تصف ارتقاء العارفين بالارادة والرياضة والتأمل إلى ذروة الحقيقة. وقد سلك ابن سينا في بيان هذا الارتقاء مسلك التحليل العقلي أحياناً ومسلك التعبير الرمزي أحياناً أخرى، فكتب عدة رسائل رمزية، كرسالة حي بن يقظان، ورسالة الطير ، وقصة سلامان وأبسال وغيرها . ففي قصة حي بن يقظان نشهد

١ - الاشارات ، مقامات العارفين ، ص : ٢١ - ٢٢ من طبعة ليدن .

ارتقاء النفس من عالم العناصر واجتيازها عالم الطبيعة والنفوس والعقول، حتى بلوغها عرش الواحد القديم ، وفي رسالة الطير نشهد وقوع النفس الانسانية في قفص الطبيعة واستئناسها به ، ثم خلاصها من الشرك ، واغتنامها النجاة ، وصعودها في أجواء الفضاء ، من صقع إلى صقع ، حتى بلوغ المدينة التي يتبوّؤها الملك الأعظم . وفي قصة سلامان وابسال نشهد محاربة النفس الناطقة للشهوات وانجذابها إلى عالم العقل . ولعل أروع تصوير رمزي لحال النفس الانسانية ما ذكره ابن سينا في قصيدته العينية (راجع المختارات في نهاية هذا الفصل) ، فهي تصور هبوط النفس إلى هذا العالم كهبوط الورقاء ، ثم وصولها إليه على كره ، ثم استئناسها به ونسيانها جهودها ، ثم حينئذ إلى العالم العلوي ، ورجوعها إليه بعد الموت .

لا شك ان في هذه الآثار المختلفة نزعة صوفية تدل على احاطة ابن سينا بأراء متصوفة القرن العاشر احاطة تامة . ولكن احاطته بأرائهم لم تسقه إلى الاخذ بمذهبهم في الاتحاد أو الفناء . لم يكن تصوف ابن سينا تصوفاً عملياً أو قلبياً ، بل كان تصوفاً فلسفياً ، يختلف من الناحية النظرية ، عن تصوف استاذه الفارابي ، قال (كارا دو فو) : « لا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا في آخر المذهب كنتاج له ، وهو متميز تماماً عن الاجزاء الاخرى ، وابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً ، وبمعكس ذلك نرى التصوف عند الفارابي ينفذ إلى كل شيء ، والالفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته . وانك لتشعر جيداً أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتنقها وإنما هو حال نفسي (١) . لا شك ان تصوف الفارابي يختلف من الناحية العملية عن تصوف ابن سينا ، وحياة الرجلين تشهد بذلك ، إلا ان تصوفهما من الناحية النظرية يعتمد على أساس واحد (٢) ، بل ربما كان تصوف ابن سينا أدل على حكمته الاشراقية من أي شيء آخر ، وإذا أردنا الآن أن نحكم على مذهب ابن سينا حكماً عاماً قلنا :

ان هذا المذهب مذهب توفيقى ، جمع فلسفة ارسطو إلى فلسفة افلاطون وافلوطين ، كما حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الدينية .

١ - Carra de Vaux, Encyclopédie de l'Islam II. p. 58

٢ - ابراهيم مذكور ، في الفلسفة الاسلامية ، ص : ٤٩ .

وهو مذهب روحاني يثبت وجود النفس واستقلالها عن البدن وخلودها بعد الموت، ويقول بوجود جواهر روحانية مفارقة متعلقة باله مدبر حكيم تحيط عنايته بكل شيء.

وهو مذهب عقلي، يرجع الحقيقة إلى المبادئ العقلية التي تنفص على العقل الانساني عن العقل التعال. وتجعل الصور العقلية المرتسمة في الذهن مطابقة لصور الاعيان الخارجية عن الذهن.

وهو مذهب توكيدي او وثوقي يؤمن بقدرة الانسان على الوصول إلى اليقين، كما يؤمن بخضوع موجودات العالم لنظام ثابت تلمح من ورائه فكرة وحدة الوجود.

وهو مذهب مشيع بروح التفاؤل لقوله ان الخير في الوجود غالب على الشر. وهو فوق هذا كله مذهب اشراقي مفعم بروح التصوف، لأن من شأن كل كائن أن يتوق إلى الكمال الخاص به، وكمال النفس الانسانية أن تتجرد من علائقها المادية، ومن شواغلها البدنية، وأن تصبو إلى العالم العلوي.

لقد كان لمذهب ابن سينا تأثير واسع النطاق في الشرق. ويرجع تأثيره في نظرنا إلى عدة اسباب.

منها ان لابن سينا كثيراً من التلاميذ الذين عملوا على نشر فلسفته، منهم أبو عبيد الجوزجاني، وأبو زيلة، وبهمنيار، والمعصومي، وأبو العباس اللوكري. وأفضل الدين الغيلاني، وصدر الدين السرخسي، والنيسابوري، ونصير الدين الطوسي. وصدر الدين الشيرازي وغيرهم، حتى ان هذا الأخير احيا مذهب ابن سينا، ونفخ في ريمه، واعاد اليه شبابه. والبسه حلة جديدة مكنته من الانتشار في جميع مدارس ايران.

ومن هنا ان اتصاف كتب ابن سينا بجودة الترتيب، ودقة الشرح والتبويب، جعل علماء الكلام الذين لا يرون رأيه يستشهدون في كتبهم بأقواله، ويعولون عليها في كثير من مصنفاتهم ككتاب العقائد للنسفي، والمواقف للابجي، والمقاصد للفتناراني. فهي كلها تقتبس من كتاب الشفاء بعض ما جاء فيه من المبادئ، وتعتمد عليها في اثبات بعض النظريات، أو ابطالها.

ومنها ان بعض علماء الاسلام رأوا ان آراء ابن سينا في الالهيات أقرب الى العقيدة الدينية من آراء غيره من الفلاسفة. والدليل على ذلك قول ابن تيمية: « وابن سينا يتكلم في أشياء من الالهيات والنبويات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه ، ولا وصلت اليها عقولهم ، ولا بلغت علومهم ، فانه استفادها من المسلمين (١) » .

وربما كان لانتشار قانون ابن سينا في الطب تأثير في اشتها راسمه لا يقل عن تأثير كتبه الفلسفية ، حتى لقب بامير الأطباء في الغرب وبوالشيخ الرئيس في الشرق ، اضيف إلى ذلك ان مؤلفاته مخطوطات كثيرة وشروحاً تجل عن الحصر ، وأن الأطباء ورجال الدولة والمتكلمين كانوا يدرسون كتبه ويعولون عليها .

وإذا بدا لنا الآن ان مصير فلسفة ابن سينا في تاريخ الفلسفة العامة كان أحسن من مصير فلسفة الفارابي فمرد ذلك ، إلى ثلاثة أسباب .

الاول ان مذهبه المشتمل على الكثير من التيارات الفكرية الماضية . كان أشبه شيء بحوض كبير جمع معظم الآراء المتقدمة في كتب منظمة وموسوعات شاملة .

والثاني ان لمذهب ابن سينا مقومات خاصة تميزه عن أي مذهب فلسفي آخر ، لانه ليس مجرد توفيق بين عناصر مختلفة المصادر ، متضادة الاتجاهات ، وانما هو ذو وحدة عضوية قابلة للتكييف والتنقيح .

والثالث ان مذهبه وان كان لا يتشبه مع حرفية القرآن الا أنه كما بينا آنفاً أقرب إلى التفكير الديني (٢) من مذهب الفارابي .

١ - ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص : ١٤١

٢ - راجع دائرة المعارف ، أثر ابن سينا في الفلسفة الغربية ومقامه من تاريخ الفلسفة العام للاب قنواني ٢ راجع ايضاً محمود غرايه ، ابن سينا بين الدين والفلسفة .

مختارات من آثار ابن سينا

١ - في بيان معاني الواجب ومعاني الممكن

ان الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال. وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال .
والواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في عدمه. فهنا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود، وان كان قد يعنى بممكن الوجود ما هو في القوة. ويقال الممكن على كل صحيح الوجود، وقد فصل ذلك في المنطق. ثم ان الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته ، وقد لا يكون بذاته . أما الذي هو واجب الوجود بذاته، فهو الذي لذاته لا لشيء آخر أي شيء كان لزم محال من فرض عدمه . وأما واجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً، ان الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته . ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، اعني المحترقة والمحترقة .

— النجاة ، ص: ٣٦٦ - ٣٦٧ .

٢ - في ان الواجب بذاته لا يجوز ان يكون واجباً بغيره وان الواجب بغيره ممكن

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً ، فانه ان رفع غيره أو لم يعتبر وجوده، لم يخل، اما أن يبقى وجوب وجوده على حاله، فلا يكون وجوب وجوده بغيره ، واما ان لا يبقى وجوب وجوده ، فلا يكون وجوب وجوده بذاته. وكل ما هو واجب الوجود بغيره، فانه ممكن الوجود بذاته، لأن ما هو واجب

الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة . والنسبة^١ وإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة وإضافة . ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة ، فاعتبار الذات وحدها لا يخلو : إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود أو مقتضياً لا مكان الوجود ، أو مقتضياً لامتناع الوجود . ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود ، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره ... وإما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود . فقد قلنا إن ما وجب وجوده بذاته استحالة وجوب وجوده بغيره . فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود ، وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود ، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود ، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود .

— النجاة : ص : ٣٦٧ — ٣٦٨ .

٣ — في البات واجب الوجود

لا شك إن هنا وجوداً ، وكل وجود قاما واجب ، وإما ممكن ، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وإن كان ممكناً فإننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود . وقبل ذلك فإننا نقدم مقدمات . فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية ، وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجوداً معاً ، وإما أن لا يكون موجوداً معاً . فإن لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد ، ولكن واحد قبل الآخر ، ولنؤخر الكلام في هذا ، وإما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيه ، فلا يخلو : إما أن تكون الحملية بما هي تلك الحملية ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود ، فإن كانت واجبة الوجود بذاتها وكل حد منها ممكن يكون الواجب الوجود متقوماً بممكنات الوجود ، وهذا خلف . وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها فالحملية محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود . فإما أن يكون خارجاً منها ، أو داخلية فيها ، فإن كان داخلية فيها ، فإما أن يكون واحداً منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها محض الوجود ، هذا خلف . وإما أن يكون ممكن الوجود ، فيكون هو علة لوجود الحملية ، وعلة الحملية علة أولاً لوجود أجزائها ، ومنها هو ، فهو علة لوجود نفسه ، وهذا مع استحالته ، إن صح : فهو من وجه ما نفس المطلوب ، فإن كل شيء يكون كافياً

١ — النسبة إيقاع التعلق بين الشيئين .

٢ — الإضافة هي النسبة المارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالابوة والبنوة .

في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود ، وكان ليس واجب الوجود ، هذا خلف .
فبقي أن يكون خارجاً عنها ، ولا يمكن أن يكون علة ممكنة ، فأنا جمعنا كل علة
ممكنة الوجود في هذه الحملة ، فهي اذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها ، فقد
انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود ، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلانهاية .

— النجاة ، ص : ٣٨٣ — ٣٨٤ .

٤ — في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية

فقد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد ، وانه ليس
بجسم ، ولا في جسم ، ولا ينقسم بوجه من الوجوه ، فاذن الموجودات كلها وجودها عنه
ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ، ولا سبب ، لا الذي عنه ، ولا الذي
فيه ، أوبه يكون ، ولا الذي له ، حتى يكون لاجل شيء ، فلذلك لا يجوز أن يكون كون
الكل عنه على سبيل قصد منه . . .

وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع ، بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ، ولا
رضا منه ، وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته ، فيجب أن يعقل أنه يلزمه وجود
الكل عنه ، لأنه لا يعقل ذاته الا عقلاً محضاً ومبدأً أولاً . وإنما يعقل وجود الكل عنه
على أنه مبدؤه ، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه ، وذاته عالمة بان
كمالها وعلوه بحيث يفيض عنه الخير ، وان ذلك من لوازم جلالة المعشوقة
له لذاتها ، وكل ذات تعلم ما يصدر عنه ولا يخاطله معاوقة ما بل يكون على ما أوضحناه
فانه راض بما يكون عنه ، فالاول راض بفيضان الكل عنه . ولكن الحق الأول
انما فعله الأول وبالذات انه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود
كيف ينبغي أن يكون ، لا عقلاً خارجاً عن القوة إلى الفعل ، ولا عقلاً منتقلاً من
معقول إلى معقول ، فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما أوضحنا قبل
بل عقلاً واحداً معاً ، ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود ، اذ يعقل أنه كيف يمكن ،
وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله ، فان
الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة . . .

فتمقله علة للوجود على ما يعقله، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده ، لا أن وجوده لاجل وجود شيء آخر غيره ، وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً ومبايناً لذاته ، ولأن كون ما تكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم، اذ صح ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته . . .

وأنت تعلم ان ههنا عقولاً ونفوساً مفارقة لكثيره يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق . لكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول اجساماً، اذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه، وأنه يجب بغيره، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن تكون عن الأول بغير واسطة، فهي كائنة عنه بواسطة. وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة . فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد ، فبالحرى أن تكون عن المبدعات الأولى بسبب الثبينة يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت ، ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول: ان المعلول بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود ، ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكن الوجود في حد نفسها، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته ، وعقله الأول . وليست الكثرة له عن الأول، فإن امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده، ثم كثرة انه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول . ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة، ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في أول وجوده، وداخلة في مبدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم أحوال أو صفة أو معلول، ويكون ذلك ايضاً واحداً، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء، فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته، فيجب اذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا مكان وجود الكثرة معاً عن العلويات الأولى، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها الا وحدة ، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم . ثم لا امكان كثرة هناك الا على هذا الوجه فقط ، وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد ، فليست اذن موجودة معاً عن الأول ، بل يجب أن يكون اعلاها

هو الموجود الاول عنه . ثم يتلوه عقل وعقل . ولأن تحت كل عقل فلماً بمادته
وصورته التي هي النفس . وعقلاً دونه . فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود .
فيجب أن يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع لاجل
الثلاث المذكور فيه . والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ، فيكون أذن العقل الاول
يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته . وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى
وكماها وهي النفس . وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته ، وجود
جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه . وهو الأمر المشار
للقوة . فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الاولى
بجزأها اعني المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها . كما ان امكان
الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك . وكذلك الحال في عقل
عقل ، وفلك فلك . حتى ينتهي إلى العقل الفعالي الذي يدبر أنفسنا .

— النجاة ، ص : ٤٤٨ — ٤٥٥ .

٥ — في القوة النظرية وموابها

وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة .
فان كانت مجردة بذاتها فذاك . وان لم تكن فانها تصيرها مجردة بتجريدتها إياها ،
حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء . وسنوضح هذا بعد .

وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصور نسب ، وذلك لان الشيء الذي من شأنه
أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له . وقد يكون بالفعل ، والقوة يقال على ثلاثة
معان بالتقديم والتأخير ، فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى
الفعل شيء . ولا أيضاً حصل ما به يخرج . وهذه كقوة الطفل على الكتابة . ويقال
قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب
الفعل بلا واسطة . كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف
على الكتابة . ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة . وحدث مع الآلة أيضاً كمال
الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء . بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل بكيفية أن

يقصد فقط ، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب . والقوة الاولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية^(١) ، والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة ، والقوة الثالثة تسمى ملكة . وربما سميت الثانية ملكة والثالثة كمال قوة .

فالقوة النظرية اذن تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة التي ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة ، حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها ، وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً . وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع . وانما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولي الاولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة - وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الاولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية . واعني بالمعقولات الاولى المقدمات التي يقع بها التصديق ، لا باكتساب ، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة . مثل اعتقادنا بأن الكل اعظم من الجزء ، وان الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فما دام انما يحصل فيه من العقل هذا القدر بعد فانه يسمى عقلاً بالملكة . ويجوز أن يسمى هذا عقلاً بالفعل بالقياس إلى الاولى ، لأن تلك ليس لما أن تعقل شيئاً بالفعل ، وأما هذه فانها تعقل إذا أخذت نفيس بالفعل - وتارة تكون له نسبة ما بالقوة الكمالية . وهذا ان يكون حصل فيها ايضاً الصورة المعقولة الأولية ، الا انه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل . بل كأنها عنده مخزونة ، فمضى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل انه عقلها ، ويسمى عقلاً بالفعل ، لانه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب ، وان كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعده - وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل انه يعقلها بالفعل ، فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً ، الا انه سيتضح لنا ان العقل بالقوة انما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل . وانه إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج . فهذه أيضاً مراتب القوى

١ - الهيولي لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة ، وهي في الاصطلاح جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل الصورتين الجسمية والتمرية .

التي نسمى عقولاً نظرية . وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الانساني منه . وهناك تكون القوة الانسانية تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله .
- النجاة ، ص : ٢٦٩ - ٢٧٢ .

٦ - في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم

واعلم ان التعلم ، سواء حصل من غير المتعلم ، أو حصل من نفس المتعلم ، متفاوت . فان من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور ، لان استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه اقوى ، فإن كان ذلك الانسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوي حدساً^(١) وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس ، حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم ، بل يكون شديد الاستعداد لذلك ، كأن الاستعداد الثاني حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد . ويجب ان نسمى هذه الحال من العقل الهولائي عقلاً قدسياً . وهو من جنس العقل بالملكة ، الا انه رفيع جداً ، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم .

ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي ، لقوتها واستعدادها . فيضاً على المتخيلة ايضاً ، فتحاكيها المتخيلة ايضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام على النحو الذي سلفت الإشارة إليه .

ومما يحقق هذا ان من المعلوم الظاهر ان الامور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحد الاوسط في القياس ، وهذا الحد الاوسط قد يحصل ضربين من الحصول . فتارة يحصل بالحدس ، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط . والذكاء قوة الحدس ، وتارة يحصل بالتعليم ، ومبادئ التعليم الحدس . فان الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين .

فجائز أن يقع للانسان بنفسه الحدس ، وان يتعقد في ذهنه القياس بلا معلم . وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف . أما في الكم ، فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدوس

للحدود الوسطى، وأما في الكيف، فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس. ولا نهذا التفاوت ليس منحصراً في حد، بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً، وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة، فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها، أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره. فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتمل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعة، وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فان التقليديات في الأمور التي انما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية. وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة والأولى ان تسمى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الانسانية.

— النجاة، ص: ٢٧٢ — ٢٧٤.

٧ — في الماهية والوجود

ليس من شأن المعنى التصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه، مثل كثير من معاني الاشكال الموردة في كتب الهندسة، وان كان وجودها في حيز الامكان، ومثل كثير من مفهومات الفاظ لا يمكن وجود معانيها، مثل مفهوم لفظ الخلاء ومفهوم لفظ الغير المتناهي في المقادير، فان مفهومات هذه الألفاظ تتصور مع استحالة وجودها، ولولم تتصور لم يمكن سلب الوجود عنها، فان ما لا يتصور معناه من المحال أن يسلب عنه وجود ويحكم عليه بحكم سواء كان أثباتاً أو نفيّاً (١)

فان الوجود صفة رئيسية للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمول عليها، خارج عن تقويم ماهياتها (٢).

١ — متعلق المشرقين، ص: ٣١ — ٣٢.

٢ — المصدر نفسه، ص: ٢٢. ماعية الشيء هي الأمر المتعلق منه، فالأمر المتعلق من حيث انه مقول في جواب ما هو يسمى ماعية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة.

٨ - في التجريد

تنبيه - تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فلاشرف ، حتى انتهى إلى الهولي . ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الاشرف فلاشرف ، حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد .

ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به ، بل انما هي ذات آلة بالجسم ، فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها ، وحافظاً للعلاقة منها بالموت لا يضر جوهرها ، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية .

تبصرة - إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ، لم يضرها فقدان الآلات ، لأنها تعقل بذاتها كما علمت ، ولو عقلت بآلتها فقط لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة . ولكن ليس يعرض هذا الكلال ، بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال ، والقوة العقلية اما ثابتة ، واما في طريق النمو والازدياد . وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ، وذلك لأنك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج (١) . وازيدك بياناً فأقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه . فليس ذلك دليلاً على انه لا فعل له في نفسه . واما اذا وجد ، وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه ، فدل على أن له فعلاً بنفسه .

زيادة تبصرة - تأمل أيضاً ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية ، وخصوصاً اذا اتبعت فعلاً فعلاً على الفور ، وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به ، كالرائحة الضعيفة اثر القوية . وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيراً بخلاف ما وصف .

زيادة تبصرة : ما كان فعله بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن له فعل في الآلة . ولهذا فان القوى الحساسة لا تترك آلاتها بوجه . ولا تترك ادراكاتها

١ - من قراءه المنطوق أن استثناء تقيض المقدم وعين التالي لا ينتج شيئاً ، مثال ذلك قولنا : ان كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه فاذا استثنينا عين التالي ، وقلنا : ولكنه يحرك قدميه ، لم ينتج من ذلك شيء ، لا ان زيدا يمشي ولا انه لا يمشي .

بوجه ، لانها لا آلات لها إلى آلاتها وادراكاتها . ولا فعل لها إلا بآلاتها . وليست القوى العقلية كذلك . فانها تعقل كل شيء . (الاشارات ، ص ١٧٦ - ١٧٧ من طبعة ليدن)

٩ - في بقاء النفس بعد بوار البدن

اعلم ان الجوهر الذي هو الانسان في الحقيقة لا يفنى بعد الموت . ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن . بل هو باق لبقاء خالقه تعالى . وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن ، لأنه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه . والبدن منفصل عنه ، تابع له . فاذن لم يضر مفارقة عن الابدان وجوده ، ولان النفس من مقولة الجوهر . ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف ، والاضافة اضعف الاعراض ، لانه لا يتم وجودها بموضوعها ، بل يحتاج إلى شيء آخر وهو المضاف اليه ، فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان اضعف الاعراض المحتاج اليه . ومثاله أن من يكون مالكا لشيء متصرفاً فيه ، فاذا بطل ذلك الشيء ، لم يبطل المالك بطلانه ، ولهذا فان الانسان اذا نام بطلت عنه الحواس والادراكات ، وصار ملقى كالميت . فالبدن النائم في حال شبيهة بحال الموتى ، كما قال رسول الله عليه السلام : « النوم أخو الموت » . ثم ان الانسان في نومه يرى الاشياء ويسمعها ، بل يدرك الغيب في المنامات الصادقة ، بحيث لا يثير له في اليقظة ، فذلك برهان قاطع على ان جوهر النفس غير محتاج إلى هذا البدن ، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعطله . فاذا مات البدن ، وغرب ، تخلص جوهر النفس عن جنس البدن ، فاذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح ، انجذب إلى الأنوار الالهية ، وانوار الملائكة ، والملا الأعلى ، انجذاب ابرة إلى جبل عظيم من المغناطيس ، وقاضت عليه السكينة ، وحققت له الطمأنينة ، فنودي من الملا الأعلى : « يا ايها النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » .

(رسالة في معرفة النفس الناطقة واوراها ، الفصل الثاني)

هبطت اليك من المحل الأرفع
محجوبة عن كل مقلة عارف
وصلت على كره اليك وربما
أنفت وما انت فلما واصلت
واظنها / نسيت جهوداً بالحى
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها
علقت بها ثاء التقييل فاصبحت
تبكي اذا ذكرت دياراً بالحى
وتظل ساجدة على الدمن التي
إذ عاقها الشرك الكثيف وصددها
حتى إذا قرب المسير إلى الحى
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت
وغدت مفارقة لكل مخلف
وبدت تفرد فوق ذروة شاهق
فلأني شيء أهبطت من شامخ
ان كان ارسلها الاله بحكمة
فهبوطها ان كان ضربة لأزب
وتعود عالم بكل خفية
وهي التي قطع الزمان طريقها
فكانها برق نالق بالحى

ورقاء ذات تعزز وتمنع
وهي التي سفرت ولم تبرقع
كرهت فراقك وهي ذات تفجع
الفت مجاورة الخراب البلقع
ومنازلاً بفراقها لم تقنع
في ميم مركزها بذات الاجرع
بين المعالم والطلول الخضع
بمدامع تهي ولما تقطع
درست بتكرار الرياح الاربع
قنص عن الاوج الفسيح المربع
ودنا الرحيل إلى الفضاء الاوسع
ما ليس يدرك بالعيون المجمع
عنها حليف الترب غير مشيع
والعلم يرفع كل من لم يرفع
سام إلى قعر الخضيف الارضع
طويت عن القطن اللبيب الاروع
لتكون سامعة بما لم تسمع
في العالمين فخرقها لم يرقع
حتى لقد غربت بغير المطلع
ثم انطوى فكانه لم يلمع

١١ - في مراتب المبتهجين

أجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته ، لأنه اشد الأشياء ادراكاً لاشد الأشياء كمالاً الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم . وهما منبعاً الشر ، ولا شاغل له عنه . والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما ، والشوق هو الحركة إلى تنميم هذا الابتهاج ، إذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال ، غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس ، حتى يكون تام التمثل الحسي للأمر الحسي . فكل مشتاق فإنه قد نال شيئاً ما ، وفاته شيء ما . واما العشق فمعنى آخر . والاول عاشق لذاته ، معشوق لذاته ، عشق من غيره ، أو لم يعشق ، ولكنه ليس لا يعشق من غيره ، بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره .

ويتلوه المبتهجون به وبدواتهم من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية ، وليس ينسب الى الاول ، ولا إلى التالين من خلص أوليائه القدسيين ، شوق .

وبعد (هاتين) المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين . فهم من حيث هم عشاق ، قد نالوا نيلاً ما ، فهم ملتذون ، ومن حيث هم مشتاقون ، فقد يكون لأصناف منهم اذى ما . ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيداً . وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جداً حال اذى الحكمة والدغدغة . فربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه . ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما ، فان كانت تلك الحركة مخلصاً إلى النيل ، بطل الطلب وحقت البهجة . والنفوس البشرية : إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا ، كان أجل احوالها انها تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن هلاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى .

وتتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها .

ثم يتلوها النفوس المغموسة ، في عالم الطبيعة المنحوسة ، التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة . تنبيه : فاذا نظرت في الامور وتأملتھا ، وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالاً يخصه ، وعشاقاً ارادياً او طبعياً لذلك الكمال وشوقاً طبعياً أو ارادياً اليه . (الاشارات)

المصادر

- ١ - مذكور (ابراهيم) . - ابن سينا في عهده الالقي ، الثقافة ، عدد خاص ، القاهرة ١٩٥٢
- الكتاب الذهبي للمهرجان الالقي لذكرى ابن سينا . القاهرة ١٩٥٢
- في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٢ - قنواني (جورج شحاتة) ، مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٠ .
- ٣ - البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، من مطبوعات المجمع العلمي العربي ، عني بنشره وتحقيقه محمد كرد علي .
- ٤ - دي بور (ت . ج) ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبورينة ، القاهرة ١٩٣٨ .
- ٥ - مسعد (الاب بولس) ، ابن سينا الفيلسوف بعد تسع مائة سنة على وفاته ، بيروت ١٩٣٧ .
- ٦ - جلارزا (الكونت) ، محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها ، القاهرة ١٩١٩ .
- ٧ - صليبا (جميل) - من افلاطون إلى ابن سينا ، الطبعة الرابعة ، بيروت ١٩٦٦ .
- ابن سينا ، درس وتحليل ومنتخبات ، دمشق ١٩٣٧ .
- الدراسات الفلسفية ، دمشق ١٩٦٤ .

- ٨ - غرابه (حمودة) ، ابن سينا بين الدين والفلسفة .
- ٩ - العقاد (عباس محمود) ، الشيخ الرئيس ابن سينا ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ١٠ - البهي (محمد) ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، القاهرة ١٩٤٥ .
- ١١ - نجاتي (محمد عثمان) ، الادراك الحسي عند ابن سينا ، القاهرة ١٩٤٨ .
- ١٢ - محمود (عبد الحليم) ، التصوف عند ابن سينا - القاهرة ، مطبعة الانجلو
مصرية .

- 1 - Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900.
- 2 - Saliba (Djémil), Etude sur la métaphysique d'Avicenne, Paris 1927
- 3 - Goichon (A.M.)- La distinction de l'essence et de l'existence chez
Ibn Sina, Paris 1938.
- La philosophie d'Avicenne et son influence en
Europe Médiévale, Paris 1944.
- 4 - Gardet (Louis) La pensée religieuse d'Avicenne, Paris 1951.
- 5 - Amid (Moussa) Essai sur la psychologie d'Avicenne, Genève
1940.
- 6 - Rahman (F.) Avicenna's Psychology, Oxford Univ. Press,
London 1952.
- 7 - Soheil (A), Avicenna, His life and Works, London, 1958.
- 8 - Quadri (g), La philosophie arabe dans l'Europe médiévale,
Paris 1947.
- 9 - Gilson (E) Esprit de la philosophie médiévale, Paris, 1944
- 10 - Thomas Mouhanna - Théorie des intelligibles premiers chez
Avicenne, (Revue Melto, n° I 1965 p.p.
85 - 96.) - Théorie des intelligibles acquis
(Ibid, n° 1, 1966, p.p. 71 - 94).

موضوعات لنشر الفيلسفي

١ - قيل ان ابن سينا اقرب فلاسفة الاسلام إلى الفكر العصري في درسه النفس البشرية . فصل هذا القول وناقشه وأبد رأيك بأمثلة من مذهب الشيخ الرئيس .

(دورة ١٩٥٦)

٢ - لابن سينا آراء مفصلة في قضايا النفس البشرية ، اذكر لنا منها :

- قوله في ماهيتها .
- طريقة اثباته وجودها .
- برهته على روحانيتها
- تأويله اكتساب النفس للمعرفة .

(الدورة الاولى ١٩٦٣)

٣ - يقول ابن سينا في كتاب النجاة :

« واما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فان كانت مجردة بذاتها فذلك ، وان لم تكن فانها تصيرها مجردة بتجريدتها اياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء » .

اشرح هذا القول وبين رأي ابن سينا :

- في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم .
- في تجرد الجوهر الذي هو محل المعقولات من المادة وتجويز هذا التجرد .

(الدورة الاولى ١٩٦٤)

٤ - فصل اقسام النفس حسب رأي ابن سينا معيناً وظائفاً ما تعرفه من قواها الاساسية والقرعية ، وتكلم على رأي الشيخ الرئيس في قضية قدم النفس وحدوثها وماهيتها .

(الدورة الثانية ١٩٦٥)

• - يقول ابن سينا :

« ان النفس الانسانية متفعة في النوع والمعنى ، فان وجدت قبل البدن فاما ان تكون متكررة الثوات أو تكون ذاتاً واحدة ، ومحال أن تكون ذوات متكررة ، وان تكون ذاتاً واحدة على ما يتبين ، فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن » .

- اشرح المعاني التي تضمنها هذا النص ثم :

- وضح آراء ابن سينا في ماهية النفس .

- واذكر مفهومه للمعرفة الحسية والعقلية والاشراقية .

(الدورة الاولى ١٩٦٦)

* * *

أَبُو الْعِصَاءِ الْمَعْرِي

١ - عصره

كانت بلاد الشام في عصر أبي العلاء المعري مسرحاً للاضطراب والفوضى تتصارع فيها أربع قوى أساسية، وهي: الدولة الحمدانية التي أخذ نجمها في الأفول، والدولة الفاطمية التي كان نجمها في صعود حتى انتهى بها الأمر إلى الاستيلاء على ممالك الحمدانيين، ودولة بني مرداس التي استولت على الشمال السوري، وصدت بعض هجمات الروم، ودولة الروم التي حاربها الحمدانيون في زمان عزهم، فلما ضعفوا صار بعضهم يستعين بها على بعض. وأدَّى تصارع هذه القوى إلى فساد الحياة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وإلى اشتداد روح الطمع في الرؤساء، حتى أخذوا يتكالبون على المال والسلطان وما يتبعهما من اللذات والشهوات. ولكن هذا الاضطراب السياسي لم يقض على الحياة الفكرية في بلاد الشام، لأن المعري عاش في عصر ازدهرت فيه العلوم الفلسفية المنقولة عن اليونان والفرس والهند، واصططرت فيه التيارات المذهبية، وكثر فيه النقاد المتشككون، والفلاسفة اللاهيون، والعلماء المحافظون. فكلم عالم تردد في هذا العصر بين الإيمان والالحاد، وبين المنقول والمعقول، وكم مفكر آمن بصدق الشريعة وأحكامها، وحاول التوفيق بينها وبين أحكام العقل، هذا إلى جانب انتشار الدعوة الاسماعيلية، وامتدادها إلى الشام والعراق وفارس، فلا غرو إذا أثرت هذه التيارات السياسية والفكرية في عقل المعري، حتى جعلت نثره وشعره مرآة نفسه، ومرآة عصره معاً.

٢ - حياته

هو أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد التنوخي المعروف بأبي العلاء المعري،

ولد في معرة النعمان سنة ٣٦٣هـ - ٩٧٣م ، وهو ينتسب إلى بيت علم وأدب ، نبغ فيه عدد من القضاة والعلماء والشعراء ، فكان جده سليمان قاضي المعرة ، وأبوه عبد الله أديباً شاعراً ، وأمه من أسرة وجيهة تعرف بآل سبيكة اشتهر منها عدد من رجال الأدب

فلما بلغ أبو العلاء المعري الثالثة من سنه أصيب بمرض الجدري الذي أفقده عينه اليسرى ، وغطى اليمنى بغشاوة بيضاء ، فتشأ ضريراً ، لا يعرف من الألوان إلا اللون الأحمر ، لأن أهله البسوه حين جدر ثوباً مصبوغاً بالعصفر ، غير أن ذهاب بصره لم يفقده نور بصيرته ، فدرس العلم والأدب على أبيه أولاً ، ثم تابع دراسته على جماعة من علماء المعرة ، وانتقل بعد ذلك إلى بعض مدن الشام كحلب ، وانطاكية ، واللاذقية ، وطرابلس ، فدرس على علمائها واستفاد من خزان كتبها . وبينما كان يتجول في مدن الشام مات أبوه ، فحزن عليه حزناً شديداً ، ثم رجع إلى المعرة ، وأقام فيها مدة يعيش من وقف يدر عليه ثلاثين ديناراً في السنة ، يعطي نصفها لخادمه وينفق النصف الآخر على نفسه . وما إن بلغ العشرين من سنه ، حتى استقل بنفسه في طلب العلم ، فلم يدرس بعد ذلك على أحد من العلماء والشعراء . ويظهر أنه بدأ بنظم الشعر وهو صغير السن ، فمدح بعض الأمراء مجارياً في ذلك شعراء عصره ، إلا أنه اعرض بعد ذلك عن النظم للتكسب ، فلم يمدح إلا فقيهاً أو أديباً اختصه بمودته .

ويتبين لنا من رواية ابن خلكان أن المعري وفد على بغداد مرتين ، إحداهما سنة ٣٩٨هـ ، والثانية سنة ٣٩٩هـ ، فأقام فيها سنة وسبعة أشهر . ولعلنا إذا بحثنا عن أسباب رحلته إلى بغداد نستطيع أن نرجعها إلى رغبته في زيارة خاله أبي طاهر ، أو إلى حرصه على الاتصال بالحلقات البغدادية ، والاطلاع على ما يدور فيها من المناقشات العلمية والفلسفية ، أو إلى تفرغه بالحياة السياسية في بلاد الشام ، لتعرض حدودها الشمالية لغزو الروم ، وتحولها إلى ساحة قتال بين الروم والبدو والفاطميين . وسواء أفسرنا رحلته إلى بغداد بسبب واحد ، أو بعدة أسباب مجتمعة ، فإن أمراً واحداً لا ريب فيه ، وهو أن أبا العلاء المعري لم يفد على بغداد إلا لاعتقاده أنه سيجد فيها جواً من الاستقرار يساعده على متابعة عمله العلمي والأدبي ، ولكنه لم يحض على وصوله

إلى حاضرة الدنيا إلا القليل ، حتى اضطر إلى مغادرتها . وسبب ذلك أنه لم يجد فيها ما كان يؤمله من الاستقرار ، ولا ما كان يحلم به من التكريم والتقدير ، وإن عرف بعضهم فضله وأنزلوه منزلة سامية . وربما كان لأنفته من استجداء رزقه بالمدح . ولإبائه وصراحته أثر في اعراض الناس عنه ، واتهامهم إياه بالزندقة والاحاد . مثال ذلك أنه جرى ذكر المتنبي في مجلس المرتضى ، فنقصه المرتضى ودافع عنه أبو العلاء ، فقال : لو لم يكن للمتنبي من الشعر إلا قوله :

« لك يا منازل في القلوب منازل »

لكناه فضلاً ، فغضب المرتضى وأمر بأبي العلاء ، فجر من رجله ، وأخرج من مجلسه ، ثم قال لجلسائه : أتدرون لم اختار الأعمى هذه القصيدة دون غيرها ، فقالوا : السيد أعلم ، فقال : لأن المتنبي يقول فيها :

وإذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل

فهذا الخبر ، الذي يصور مجلساً من مجالس الأدب في بغداد . يدل في الوقت نفسه على ما كان يتصف به أبو العلاء من جرأة وصراحة . واعتداد بالنفس ، وبعد عن الرياء والمصانعة . ورجل هذه صفاته قل أن يسلم من شغب الناس عليه ، وجرحهم لكرامته ، فلا غرو إذا تبرم أبو العلاء بحياته في بغداد أكثر من تبرمه بالحياة في بلاد الشام . ويشاء القدر أن يبلغه وهو في هذه الحالة من القلق نبأ مرض أمه في المرة ، وأن يحمله ذلك على العودة إلى وطنه لرؤية أمه ، فلم يكتب له لقاءها ، لأن الموت سبقه إليها ، فجزع لذلك جزعاً شديداً ، ورثاها بقلب باك ، ونفس متفجعة . وهكذا تراكمت عليه حوادث الزمان من عماء ، وقد أبيه ، إلى اخفاقه في بغداد ، وموت أمه ، فآلى على نفسه بعد ذلك أن يلزم بيته كل أيام حياته ، وسمى نفسه . رهين المحبسين : محبس العمى ومحبس المنزل ، أو رهين المحابس الثلاثة ، وهي : العمى ، والمنزل ، ومحبس نفسه في جسده .

ويظهر أن هذه العزلة التي اختارها المعري ، بعد التفكير الطويل ، والتردد للكثير

لم تكن حالة ركود وجمود ، بل كانت مصحوبة بنشاط فكري عظيم ، ففيها نظم لروميته ، وألف أكثر كتبه ورسائله . واليه قصد الطلاب من كل حذب وصوب للاقتباس منه ، نذكر منهم على سبيل المثال الخطيب التبريزي ، وأبا القاسم التنوخي وهما من الأعلام . وما تعجب لشيء كعجبنا لهذا الرجل الضعيف كيف تربح في عزله على عرش المجد الذي فاتته حين قصد إليه في بغداد ، وكيف جاءه ساعياً إليه عندما زهد فيه ، حتى أصبح معقد الرجاء ، يستشفع به أهل بلده عند ولايتهم ، إذا وقعت بهم ظلامة ، ويهب له المستنصر الفاطمي كل ما في بيت مال المعرة فيرفضه . لقد وصفه المؤرخ ناصر خسرو بقوله : « أنه رجل ذو نفوذ عظيم في بلده وذو غنى ينفق على الفقراء والمعوزين » ، وليس في هذا الوصف ما يتعارض مع ما نعرفه من حياة أبي العلاء إلا قوله أنه كان ذا غنى ، ولكننا نستطيع أن نعلل هذا الغنى بما كان أصحاب أبي العلاء وتلاميذه يحملونه إليه من الهبات والهدايا ، وليس بالمهم أن يحمل إليه المال ، وإنما المهم أن لا يدخر منه شيئاً ، فهو اذن غني زاهد ، يطعم الناس ويحججهم ، ويجمعهم ويعتزل ، ويكتفي بالضروري من الحاجات ، فما بالك إذا كان قد جرم على نفسه أكل الحيوان ، وما يشتق منه ، مكتفياً بأكل العدس والتين .

وربما كان اعراض المعري عن الدنيا متولداً من شعوره بالعجز عن المغالبة ، أو ربما كان ميله إلى اعتزال الناس ناشئاً عن يأسه من اصلاحهم . وأنى لرجل أصيب بما أصيب هو به من العاهات أن يطمئن إلى عطف الناس عليه ، ان وراء تحول جسمه ، ودماة خلقته ، وانطفاء بصره ، وبشاعة وجهه ، نفساً أيية لا تتحمل النقد ، ولا تعترف بالضعف ، فكيف يعرض نفسه لاذراء الناس وهزئهم منه ، ومكرهم به ، أو شفقتهم عليه . إنه يحس بسمو نفسه على نفوس الكثيرين ممن يرون أنهم يتفوقون عليه بما نعموا به من خلقة سوية ، وعيون بصيرة ، فلا غرو إذا ساء ظنه ، وحرص على أن لا يرى الناس منه إلا الصورة التي يريد أن يعرضها عليهم من أدبه وعلمه ، فاذا أراد أن يتناول طعامه دخل دهليزاً لا يدخل عليه فيه إلا خادمه ، ثم عاد إلى مجلسه وحضر الطلاب بين يديه . ولعلنا لا نعدو الحقيقة اذا قلنا أن آفته وأفته كانتا السبب الاساسي في اعتزاله وتوحيده ، وقد أعانته آفته على تقوية ذاكرته ، حتى بلغت درجة عالية من الاستيعاب ، لا يبلغها الرجل الكامل الحواس إلا في حالات

نادرة ، فنسبت اليه الاساطير في قوة الذاكرة وسعة المعرفة ، وبلغ في الاحاطة باللغة العربية وآدابها درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد ، حتى قيل أن العرب ما نطقت بكلمة لم يعرفها أبو العلاء . ولما مات سنة ٢٤٤٩ هـ ، بعد مرض امتد ثلاثة أيام فقط ، حزن الناس لموته حزناً شديداً ، وورثه عدد كبير من الشعراء والفقهاء والمحدثين والمتصوفين . ويقال أنه أوصى أن يكتب على قبره :

هذا جناه أبي علسي ومسا جنيت علسي أحد

وليس لدينا ما يدل على تنفيذ هذه الوصية ، لأن قبره لم يكتب عليه إلا اسمه . وهو أبو العلاء بن عبد الله بن سليمان مع الترضية ، ولا يزال هذا القبر محفوظاً في مكانه من مشهد أبي العلاء في المعرة .

٣ - شخصيته

كان أبو العلاء المعري مرهف الحس ، حادّ الذكاء ، واسع الذاكرة ، قوي الارادة ، شديد الحرص على بلوغ الكمال ، فلم يشته عن طلب العلم خوف ولا مرض ، ولم يستهو فؤاده ثراء ولا جاه ، بل اختار لنفسه في الحياة منهجاً عنيفاً قام على حب الزهد والنسك ، وبغض المال ، وكره التزلف والرياء والمصانعة . كان لباسه قطناً ، وفراشه لبداً ، وحصيره بورية ، أكله العدس ، وحلاوته ثلثين ، وخبزه من الشعير ، يتجنب أصناف اللحم . ويمزج من إيلام الحيوان ، ويكره شرب الخمر . وهو لم يعرض عن الزواج إلا لشعوره بالعجز عن سياسة المرأة وتربية الولد ، ولم يرض بنفسه ، ولم يتشام بكلمة شيء ، إلا لاعتقاده أن الشر في الدنيا غالب على الخير ، وإذا كان قد أثر العزلة وخشونة العيش . فمرد ذلك إلى الفواجع التي نزلت به ، فجعلته حزيناً . متبعض الصدر ، متبرماً بالحياة . ولكنه كان مع ذلك كريم الاخلاق ، طيب الاعراق . شديد الحياء ، حريصاً على سمعته . صالحاً مخلصاً . مواظباً على العبادة ، مسلماً أمره إلى ربه ، عالماً عاملاً بعلمه . ينشر العلم ويخدم الفكر الحر ، ويأخذ بالمعقول دون المنقول ، ولو رزقه الله جسماً غير هذا الجسم ، لكان له شأن غير هذا

الشأن، ولكنه مخرج إلى العالم يجسم قميء، ووجه مشوه، ففضل أن يسمع الناس عنه ولا يروه، مردداً قول المثل السائر « ان تسمع بالمعيدي خير من أن تراه »، وقد تم له ما يريد، فلم يطلع الناس إلا على الناحية القاضلة التي تمثلها نفسه، وهي الاحاطة بمختلف العلوم، والاطلاع على جميع المذاهب. وحسبك دليلاً على فنه جمعه بين العلم والشعر والفلسفة، حتى لقب بشاعر الفلاسفة، وفيلسوف الشعراء.

٤ - آثاره

لأبي العلاء المعري كتب ورسائل كثيرة، في الشعر والادب واللغة وغيرها، ضاع أكثرها في الحروب الصليبية. واليكم في ما يلي أسماء ما عرفناه مطبوعاً منها.

١ - سقط الزند، وهو ديوان شعري يحتوي على أكثر من ثلاثة آلاف بيت، نظمها المعري في أطوار حياته المختلفة، بعضها يمثل طور الصبا، وبعضها يمثل طور الشباب، وبعضها يمثل طور الكهولة. نشر في القاهرة سنة ١٨٦٩، ثم نشر في بيروت مع ضوء السقط سنة ١٨٨٤، ثم طبع في مصر سنة ١٩٤٥ مع شروح التبريزي والبطلوسي والحوارزمي، وذلك لمناسبة مرور ألف عام على مولد أبي العلاء.

٢ - اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم. وهو يشتمل على الشعر الفلسفي الذي نظمه أبو العلاء في عزلته بالهمرة بعد رجوعه من بغداد، طبع أولاً في بومباي سنة ١٨٨٦ ثم في مصر سنة ١٨٩١. وله عدة طبعات أخرى، منها طبعة مختصرة ظهرت بالاشكندرية سنة ١٩١٢ بعنوان ديوان شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء أبي العلاء المعري، وقد اختار أمين الريحاني بعض اللزوميات، ونقلها إلى الانكليزية، ونشرها في نيويورك سنة ١٩٠٣ بعنوان رباعيات أبي العلاء، ثم سنة ١٩٢٠ بعنوان « لزوميات أبي العلاء ».

٣ - رسالة الغفران، وهي رسالة انتقادية شبيهة ببعض الشيء بالكوميديا الإلهية لدانتي، ألفها أبو العلاء في عزله رداً على رسالة وجهها إليه ابن القارح. نشرت في القاهرة لأول

مرة سنة ١٩٠٧ ثم نشرت مختصرة ومشروحة في مصر سنة ١٩٢٥ ، ثم نشرتها بنت الشاطئ في طبعة علمية سنة ١٩٥٠ بالقاهرة . ولها ملخص واسع باللغة الفرنسية مع ترجمة بعض المقاطع ظهر في باريس سنة ١٩٣٢ بعناية ميسى (Meissa) .

٤ - رسائل أبي العلاء ، نشرت في بيروت بعناية شاهين عطية سنة ١٨٩٤ ، ثم نشرت عن مخطوطة محفوظة في مكتبة ليدن مع ترجمة انكليزية لمرغليوت سنة ١٨٩٨ .

٥ - رسالة التذكرة ، نشرها مع ترجمة فرنسية (غريبال كولن) في باريس سنة ١٩١١ .

٦ - رسالة الملائكة ، نشرها وحققها محمد سليم الجندى بدمشق سنة ١٩٤٤ ، وذلك بمناسبة احتفال المجمع العلمي العربي بمرور الف سنة هجرية على مولد أبي العلاء .

٧ - رسالة ملقى السيل ، نشرها حسن حسني عبد الوهاب في مجلة المقتبس بدمشق سنة ١٣٣٠ هـ .

٨ - عهد الوليد ، نشره محمد عبد الله المدني بدمشق سنة ١٩٣٦ .

٩ - رسالة الهناء ، نشرها وحققها كامل الكيلاني في مصر سنة ١٩٤٤ .

١٠ - الفصول والغايات ، نشر الجزء الاول منه بتحقيق محمود حسن الزناني في مصر سنة ١٩٣٨ .

١١ - رسالة في تعزية أبي علي بن أبي الرجال في ولده نشرها احسان عباس بالقاهرة سنة ١٣٤٩ .

١٢ - خمس رسائل لأبي العلاء تبودلت بينه وبين داعي الدعاة ، نشرت في مصر سنة ١٩٤٩ .

ولأبي العلاء كتب ورسائل غير هذه ، منها : الأيك والنصون ، واقليد الغايات ،

وتفسير شعر أبي تمام، وذكرى حبيب ، ورسالة الطير ، ورسالة على لسان ملك الموت ، وزجر النابح ، وسجع الفقيه ، وشرح بعض كتاب سيبويه . وشرح شعر البحري ، وشرح شعر المتنبي، وعظات السرور ، وفصائل أمير المؤمنين ، ومعاني شعر المتنبي . ومعجز أحمد ، ومناقب علي ، والمواعظ الست ، ووقفه الواعظ ، وغيرها .

وقد نشرت لجنة من رجال وزارة المعارف بمصر بإشراف الدكتور طه حسين كتاب تعريف القدماء بأبي العلاء ، طبع في القاهرة سنة ١٩٤٤ ، وهو يتضمن جميع المصادر القديمة المتعلقة برهين المحبسين ، كما نشر يوسف أسعد داغر كتاباً لمناسبة مرور ألف عام على مولد أبي العلاء، ضمنه أسماء ٣٥٠ مصدراً تبحث في حياة أبي العلاء وفلسفته وشعره وأثره اللغوي والأدبي ، طبع في بيروت سنة ١٩٤٤ .

• • •

المعري في لزومياته

تشاؤمه : البواعث الخاصة والعامة

١ - ديوان « اللزوميات » يعبر عن وجدان أبي العلاء وطبيعة تفكيره تعبيراً صادقاً، لأنه يتضمن ما كان ينتاب نفسه من شك وإيمان ، وحيرة وتردد ، وتشاؤم وثورة ، ولكن هذا التعبير عن أحوال النفس لا يؤلف مذهباً فلسفياً متماسك العناصر ، موحد البناء، وان تضمن الكثير من النظرات الفلسفية العميقة. ذلك لأن المعري لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق كأرسطو والفارابي وابن سينا ، بل كان شاعراً حكيماً ينظر إلى الحياة نظرة العارف الذي خبر أحوال أهل زمانه، واطلع على ما ينصقون به من كذب ورياء ، وغش ومخاتلة ، وطمع وفجور ، فاستمد من معرفته بهم كثيراً من الآراء المعبرة عن اتجاهه العقلي، وهي خواطر مضطربة أو قل، إذا شئت، شذرات خالية من الوحدة والانسجام . وربما كان السبب في اضطراب آرائه تردده بين الإيمان التقليدي الذي تلقته في حداثته ، والفكر الحر الذي وصل إليه في كهولته ، فلا غرو إذا نسب إليه الناقدون صدق الإيمان تارة، وجرأة الكفر والاحاد أخرى ، حتى لقد عدّه بعضهم اسماعيلياً، وعده الآخر قمرطياً، أو ممثلاً لآخوان الصفا ، ومهما يكن من أمر فإن التحليل الداخلي لديوان اللزوميات يكشف لنا عن اضطباع أفكار أبي العلاء بصيغة عامة ثابتة ، وهي صبغة التشاؤم .

٢ - كان أبو العلاء شديد التشاؤم ساحطاً على الدنيا متبرماً بكل شيء، لا يرى في الحياة الدنيا إلاّ شراً مستطيراً لا سبيل إلى دفعه :

قد فاضت الدنيا بأدناسها على براياها وأجناسها
وكسل حي بها ظالم وما بها أظلم من ناسها

فالخير والشر ممزوجان : « وكل شهد عليه الصاب مذرور » .

والشر في الوجود غالب على الخير :

لا أزعج الخير مازجاً كدراً بل مزعجاً أن كله كدر

والآلام أكثر من اللذات ، والاتراح أكثر من الافراح :

ان حزناً في ساعة الموت أضعاف سرور في ساعة الميلاد

والدهر لا يبالي بسعادة الانسان وشقائه ، لأنه خال من العقل .

ولا عقل للدهر فيما أرى ،

ونحن بين ماضٍ قد اندثر ، ومستقبل سيندر ، فلا يصفو لنا عيش ، ولا يهدأ
لنا بال ، لاننا عالمون بأننا وراكبون دهرنا على خطر، ومسوقون بطبائعنا إلى الموت :

كان الدهر بحر نحن فيه على خطر كركاب السفين

واننى لنا تخفيف سيرنا أو لقاء مراسينا في بحر يهوج بأهوائنا .

يهوج بحرك والأهواء غالبة براكييه فهل للسفن إرساء

وسواء أكتنا على رهوة أم في بلجة عميقة، فان تيار الزمان سيحطمننا :

كن حيث شئت بلجة أو رهوة أو وهدة سينالك التيار

وإذا كان الدهر يعظنا فلا نسمع عطته، ويكلمنا فلا نصغي إلى فدائه، فمرد ذلك إلى
شعورنا بأن جوهر الدهر مفعم بالمتناقضات، وهو أعجم أخرق، لا يفهم ما نريد،
ولا ينطق إلا عن الشر :

أعجم قد بين الرزايبا وجعل الشر ترجمانه

يعلمنا بالآمال فيشقيننا، ويصوب سهامه إلى قلوبنا فيعمينا ، ونحن لم نجيء إلى الدنيا
باختيارنا ، وليس لنا تخيير في رحيلنا عنها .

ولم نحمل بدنيانا اختياراً ولكن جاء ذلك على اضطرار

٣- والانسان مجبول على الشر والفساد :

— فجبلة الناس الفساد وقل من يسمو بحكمته إلى تهذيبها
— والطبع في كل جيل طبع ملائمة وليس في الطبع مجبول على الكرم
— الشر في الجسد القديم غريزة في كل نفس منه هرق ضارب

وهو يصنع الشر بالطبع ولا يصنع الخير على قلته إلا تكلفاً :

لقد فعلوا الخير القليل تكلفاً وجاؤوا الذي جاؤوه من شرهم طبعاً

وسبب ذلك أن نفس الانسان مغموسة في الطبيعة، متحدة بالجسد، والجسد ملوث بالحيثات :

من وسخ صاغ التقى ربه فلا يقولن توسخت

ولا نستطيع نفوسنا أن تتطهر من الادناس، التي علق بها، إلا إذا فارقت البدن، ذلك لأن في كل افتراق خيراً ، وفي كل اجتماع فقرة :

الجسم والروح من قبل اجتماعهما كانا وديعين لا هما ولا سفما
تفرد الشيء خير من تألفه بغيره وتجرى الالفه السنفا

٤- وما يقال على اجتماع النفس بالجسم يقال كذلك على اجتماع العقل بالغريزة، والرجل بالمرأة، والانسان بالانسان ، فان كل اجتماع يولد الشر والفساد ، وكلما كانت الأجزاء التي يتألف منها الشيء أكثر كان فساده أشد :

إذا كثر الناس شاع الفساد كما فسد القول لما كثر

فاذا أردنا ان نخلص نفوسنا من للشر فما علينا إلا أن نرجع إلى الاصل ونفترق :
« إذا ما تفرقنا خلصنا من الأذى »

فلنجرد العقل من الغريزة ، ولنعرض عن الزواج ، ولنلزم العزلة ، ولنتحرر من قيود الزمان والمكان ، ولنتهيأ للموت :

- فالمسك يزداد من طيب إذا سحقا
- والارض للطوفان مشتاقة لعلها من درن تغسل

وليس فساد المجتمع ناشئاً عن فساد الأفراد فحسب ، وإنما هو ناشئ عن تأثير الأفراد بعضهم في بعض ، فالتناس في المجتمع لا يعرفون الا الهوى ، والجهل ، والغرور ، والحرص ، والطمع ، والحقْد ، والكذب ، والرياء ، لتكالبهم على المصالح والمكاسب :

- قالوا فلان جيد لصديقه لا يكذبوا ما في البرية جيدٌ
- توهمت خيراً في الزمان وأهله وكان خيلاً لا يصح التوهم
- فما النور نوار ولا القجر جلول ولا الشمس دينار ولا البدر درهم

٥ — يتبين من ذلك ان تشاؤم أبي العلاء بواعث عامة وهي اعتقاده ان الشر في الوجود غالب على الخير ، وان طبيعة الانسان فاسدة لكونها مركبة من عنصرين أحدهما روحي والآخر مادي ، وان المجتمع فاسد لأنه مؤلف من الأفراد ، فالعقل كل العاقل اذن من جرد نفسه من شواغل البدن بالزهد والنسك ، ومن شواغل المجتمع بالاعتزال والتفرد .

ولعلنا إذا فحصنا عن أسباب هذا التشاؤم نستطيع ان نرجعه إلى نوعين من البواعث الخاصة وهي : البواعث الشخصية ، والبواعث الاجتماعية .

آ — اما البواعث الشخصية التي أثرت في تشاؤم أبي العلاء فهي عماء ، وفقد والديه ، واخفاقه في احدى مراحل حياته .

فالعمى حرم أبا العلاء رؤية مباحج الحياة وصورها والوانها الجميلة ، واضاف إلى ظلمة بصره ظلمات كثيرة متراكمة ، فلم يترك له الا ضياء بصيرته التي كانت ترشده إلى الحق حين تشبته عليه الطريق . قال في كتاب القصول والغايات : (أنا

كبير الجناح ، فمضى نهضت أنهضت . . . إنما أنا حي كاليت ، أو ميت كالحي ، وما اعترلت إلا بعد ما جددت وهزلت ، فوجدتني لا أنفذ في جد ولا هزل ، وهذا القول وحده كاف للدلالة على أن أبا العلاء كان لا يستطيع أن ينهض وحده لفقد بصره ، وليس فقد بصره هو الذي أعجزه عن أن ينفذ في جد ولا في هزل ، وإنما أعجزه عن ذلك أيضاً ضعف طبيعته التي كانت انسيبة الولادة وحشية الغريزة . ولعل فقد بصره يفسر لنا حياته ، وإبائه ، وضيق نفسه ، وحده مزاجه وحزنه ، وشكاته ، وشكه وثورته ، وبأسه من الخير لنفسه وللناس ، بل لعل الآلام التي ولدها العمى في قلبه هي السبب في تلك السيرة العنيفة الشاقة التي أخذ بها نفسه . وكل ما في حياته من ألم وتكشف وزهد إنما يتصل بهذه الألوان من الحرمان التي فرضها على نفسه ، فكانت له ذلك الشعور المرهف الذي جعله يحس بكل شيء كأدق ما يكون الاحساس ، ويدرك كل شيء كأقوى ما يكون الإدراك ، إلا أنه إدراك مظلم ، لا يتصل بشيء حتى يسبغ عليه ظلمته القائمة مهما يكن مشرقاً مضيقاً (١) . وإذا أضفنا إلى ذلك ما يقوله علماء النفس عن تأثير العاهات الجسدية في تكييف سلوك أصحابها ، أمكننا أن نقول أن لفقد بصر أبي العلاء وضعف بنيته وتشويه خلقته أثراً في تشاؤمه ، وفي السيرة العنيفة التي أخذ بها نفسه . فما بالك إذا كان موت والده قد جعله ضيق الصدر يحس بالدنيا تدور حوله ، لا لأنه كان يعتمد على والده في مقومات حياته المادية فحسب ، بل لأن والده كان المعلم الأول الذي توسم فيه الذكاء ، والعزم ، والاصرار ، والتحفظ ، وعلمه الأدب ، وفتح بصيرته على العالم . وما يقال على فقد أبيه يقال كذلك على فقد أمه ، فقد ماتت أمه وهو في دور انتقال من حال إلى حال ، بين ماضٍ مؤلم ومستقبل مظلم . فلم يترك بغداد إلا لما جاءه نبأ مرضها ، ولم يصل إلى المعرة إلا بعد وفاتها . وهكذا أدى موت التي كان يحس الدنيا في أنفاسها ، ويأنس بعطفها وحنانها ، إلى شعوره بيأس أشد من الحزن الذي شعر به بعد وفاة أبيه ، وإذا علمنا أن العميان أحوج الناس إلى من يعنى بهم ، وأن المعري الذي كان مرهف الحس لم يجد من يلحظه بعين عنايته سوى خادمه ، علمنا

أن تأثره بموت والديه لم يكن كتأثر كل انسان . فما بالك إذا شعر بعد رجوعه إلى
القطرة بضباع ما كان يؤمله من التربع على عرش المجده ، فإذا هو يحاول اعتزال
الناس فلا يظفر من هذا كله بشيء ، وإذا هو يترك بغداد كالراهب يفرض على
نفسه لزوم الدبر ، ثم يتبين له بعد فوات الوقت أنه قد حاول ما لا يطيق ، فيندم حين
لا ينفع الندم شيئاً (١) .

ب- وأما البواعث الاجتماعية التي أثرت في تشاؤم أبي العلاء فهي اضطراب
الحياة السياسية ، وانتشار الغش ، والرياء ، والفساد ، في المجتمع ، فقد هاله ما شهده في
زمانه من ظلم الرؤساء وكيدهم وسوء تصرفهم في مصالح الرعية ، فقال :

مل المقال فكم أعاشر أمة امرت بغير صلاحها امراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها فعدها مصالحها وهم اجراؤها

وأحزله ما أحس به في زمانه من فساد الناس وتنكرهم لأولي الفضل فقال :

- أولو الفضل في أوطانهم غرباء تشد وتثنأ عنهم القرباء
- وزهدني في الخلق معرفتي بهم وعلمي بأن العالمين هباء

وكيف لا يشعر بالغربة وهو يرى أن الملوك والرؤساء لا يصونون مصالح الناس :

وارى ملوكاً لا تحوط رعية فعلام تؤخذ جزية ومكوس

ولا يسوسهم بالعقل :

يسوسون الامور بغير عقل فينفذ أمرهم ويقال ساسه

أما سائر أفراد الشعب فانهم لا يختلفون عن رؤسائهم في الظلم والرياء والغش
والخساسة :

— كلنا غادر يميل إلى الظلم وصفو الأيسام للتعكير
— قد فقد الصديق ومات الهدى واستحسن الغدر وقل الوفاء
واستشعر العاقل في سقمه أن الردي مما عناه الشفاء

لقد انتشر الشر في المجتمع حتى شمل أهل الهمود ، وأهل الذرى ، وما يعجب
المعري لشيء كمعجبه لنفسه كيف يؤمل الخير من الناس وهو أعرف الناس بالناس :

لو غر بل الناس كيما يعلموا مقطا لما تحصل شيء في الغرايل

وأهل الجيل الحاضر كأهل الجيل الغابر في غدرهم وغشهم ، جميعهم عميان ،
نموج بهم الأهواء ، فلا يدركون ما يفعلون :

فسد الأمر كله فاتركوا الأعراب أن الفصاحة اليوم لحن

وأبو العلاء لا يستثنى نفسه من النقد ، بل يلومها على جهلها وتقصيرها في معرفة
المنهج الصحيح :

أنا أعمى فكيف أهدي إلى المنهج والناس كلهم عميان

ويصرح بأن العلم بالأشياء إذا جر مضرة ، فإنه من الخير للإنسان أن يعرض
عن طلب العلم :

إذا علمي الأشياء جر مضرة إلي فإن الجهل أن أطلب العلم

فما بالك إذا كان الشر لا يزال يتضخم بتقادم العصور ، حتى يجعل أهل العصور
الآتية أكثر فساداً من أهل العصور الحاضرة والماضية :

فإن يك رذلاً عصرنا وإنامه فما بعد هذا العصر شر وأرذل

وسبب فساد الحياة الاجتماعية كما بينا أن الإنسان بطبعه فاسد ، ونفسه مولعة
بالشر من قبل هابيل وقابيل ، كأن هناك قوة عمياء مهيمنة على الإنسان تسوقه
إلى الشر رغم إرادته :

وما فسدت اخلاقنا باختيارنا ولكن بأمر سببه المقادر
وفي الاصل غش والقروح توابع وكيف وفاء النجل والأب غادر
إذا اعتلت الافعال جاءت عليلا كمالها أفعالها والمصادر
فقل للغراب الجون إن كان سامعاً أنت على تغير لونك قادر

٧- يتبين لكم مما تقدم أن تشاؤم أبي العلاء يرجع إلى بواعث شخصية، وهي مرضه وعماه، وتشويه خلقته، وفقد والديه، واخفاقه في بعض مراحل حياته، وعوامل اجتماعية، وهي ظلم الرؤساء، وكيدهم، وفساد الاخلاق العامة، واضطراب الحياة السياسية، وانتشار الجهل والمرض والفقر، وعوامل فكرية عامة انتقلت اليه من الفلسفات اليونانية والهندية والفارسية، فأخذ عن اليونان تقديس العقل، وعن البوذيين نزعة الزهد والاعتزال، وعن المزدكية فكرة الدهر الأعمر الشبيه بمبدأ الظلمة الذي يسبب الشر والفساد والفقر والغم والتشويش والاختلاف بغير قصد.

ولسنا نزعم أن هذه العوامل الخارجية كافية في تعليل تشاؤم أبي العلاء، فإن هذه العوامل مهما يكن نوعها لا تكفي لتعليل منازع الشاعر الفيلسوف، وسبب ذلك أن لسلوك كل فرد أسباباً ذاتية ترجع إلى طبيعة مزاجه، ووجدانه، وعبقريته، وقوة إبداعه، وهي تكيف كل ما ينتقل اليه من الخارج، ولو كانت العوامل الخارجية متفردة وحدها بالتأثير لما اجتمع في الزمان الواحد، رجلان أحدهما متشاؤم والآخر متفائل. فليس المهم اذن في تفسير المذاهب أن ننقص العوامل الخارجية المؤثرة فيها، وإنما المهم أن ننقص كيفية تأثير هذه العوامل في نفس الرجل الذي يأخذ بها.

٨- وما أحب ان أدع هذا البحث من دون أن أذكر بعض النتائج التي أدى اليها أخذ أبي العلاء بمذهب التشاؤم.

٩- من هذه النتائج احتقار الدنيا، كما في قوله:

- دنياء تكنى بام دفر لم يكنها الناس أم طيب
- ولو كانت الدنيا من الانس لم تكن سوى مومس أفنت بماساء عمرها

— ودينك مثل الاناء الخبيث وصاحبها مثل كلب ولغ

ب — ومنها الزهد والنسك وايتار الفقر كما في قوله :

— الحمد لله قد أصبحت في دعة ارضى القليل ولا اهتم بالقوت
— اغنى الانام بقي في ذرى جبل يرضى القليل ويأبى العرش والتاجا
— ومن يبيل بالدنيا وسوء فعلها فليس له إلا التعبد والنسك

ج — ومنها ايتار العزلة والبعد عن الرؤساء والنساء ، كما في قوله :

— هويت انفرادي كيما يخف عمن أعاشر ثقل احتمالي
— توحد فان الله ربك واحد ولا ترغبن في عشرة الرؤساء
— ان صبح عقلك فالتفرد نعمة ونوى الأوانس غاية الایناس

د — ومنها ممارسة الفضيلة لذاتها والحث على التقوى، والغفة، والعمل الصالح، والصدقة ، والصلاة ، والتوبة . كما في قوله :

— فلتفعل النفس الجميل لأنه خير وأحسن لا لاجل ثوابها
— تحل بتقوى أو تحل بعفة فذلك خير من سوار وخطخال
— اصمل لاخرارك شروى من يموت غدا وادأب لدينك مثل الغابر الباني
— إذا طرق المسكين دارك فاجبه قليلاً ولو مقدار حبة نخردل

هـ — ومنها لقد المجتمع لفقد علمائه وموت حكمائه، وتلصص شعرائه، وكذب وعاطفه ، وظلم رؤسائه ، وملوكه . كما في قوله :

— فقدت في أيامك العلماء وادلمت عليهم الظلماء
ويقال الكرام قولاً وما في العصر الا الشخوص والاسماء
غلب المين منذ كان على الخلق وماتت بغيظها الحكماء
— رويدك قد خدعت وأنت حر بصاحب حيلة يعظ النساء
— وما شعراؤكم الا ذئاب تلصص في المدائح والسباب

— وجدت الناس في هرج ومرج غواة بين معتزل ومرج
 فشان ملوكهم عزف ونزف وأصحاب الامور جباة خرج
 وهم زعيمهم انهاب مال حرام النهب أو احلال فرج
 أفي الدنيا لحاما الله حق فيطلب في حنادسها بمرج

و — ومنها محريم أكل لحم الحيوان كما في قوله :

فلا تأكلن ما اخرج الماء ظالماً ولا تبغ قوتاً من غريض الذبائح
 ولابيض امات ارادت صريحه لاطفالها دون الغواني الصرائح
 ولا تفجمن الطير وهي غوافل بما وضعت فالظلم شر القبائح
 مسحت يدي من كل هذا فليتي ابته لشأني قبل شيب المسائح

ز — ومنها الامتناع عن الزواج ، لان الحياة كلها شقاء ، فاذا تزوج المرء وأنسل
 أولاداً اشقاهم وأشقى نفسه بهم :

والنسل فرش لهموم الفنى والعقل مسلوب من الفارش

وإذا كان لا بد من الزواج اشباعاً للغريزة وصيانة لحياة المرأة فليتزوج الرجل
 ولكن دون انسال الاولاد .

— تناسلوا فنى شر ينسلهم وكم فجور إذا شبانهم عنسوا
 — ان الاوانس ان تزور قبورها خير لها من ان يقال عرائس
 — إذا شئت يوما وصلة بقرينة فخير نساء العالمين عقيما

وسبب ذلك ان المرأة في نظر أبي العلاء المعري مصدر الشر والفتنة ، لأنها غادرة
 ومتهالكة على لذاتها ، فالحجاب ضروري للنساء لوقاية الرجال من فتنهن :

إذا بلغ الوليد لديك هشرا فلا يدخل على الحرم الوليد

فان خالفني واضعت فصحي فانت وإن رزقت حبي بليد
الا ان النساء حبال غي هن يضعن الشرف التليد

ولا حاجة إلى تعليم المرأة ، لأنها إذا تعلمت الكتابة استحال القلم في يدها إلى سهم ،
وإذا كان لا بد من تعليمها في بعض الأحيان فيكفيها من العلم حفظ أبيات من
الشعر يلقتها إياها شيخ أعشى :

— علموهن الغزل والنسج والردن وعلوا كتابة وقراءه
— فحمل مغازل النسوان أولى هن من البراع مقلعات

٩ - فهذه الآراء كما ترون تدل على تأثير أبي العلاء بعدة عوامل فكرية كالبوذية
والمزدكية والاسماهيلية والقرمطية وغيرها ، وهي وإن كانت تتضمن الدعوة إلى
النسك والزهد والتقوى والفضيلة ، إلا أنها تتضمن في الوقت نفسه ثورة على أوضاع
المجتمع الفاسدة .

وقصارى اتول أن تشاؤم أبي العلاء يرجع كما قلنا إلى اعتقاده أن الإنسان مجبول
على الفساد . ولعله يرجع أيضاً إلى ما أحس به من تعارض بين المثل الأعلى الذي تصوره
بعقله ، والواقع الذي عاش فيه بحسه وتجربته ، فقد تخيل مجتمعا مثاليا يسوده الحب
والخير والوئام ويكون العقل فيه هاديا ، فإذا هو ينظر إلى الواقع فيجده خالياً من
كل ما تخيله ، وإذا هو لا يجد في الحياة إلا سلسلة من الآلام والمصائب ، غلب فيها المين
على جميع الطبقات من رجال ونساء ، وجهلة ، وعلماء ، وحكام ومحكومين ،
فأعلن أن الموت خير من الحياة ، والقناء أفضل من البقاء ، إلا أنه لمح من خلال
الظلمات التي أحاطت به نوراً ضئيلاً يفرى احشاء الظلام ، ينبعث من نجم ثابت
براق ، وهذا النجم الثابت الذي رآه هو الله المحيط بالسرمد احاطة الدهر بالزمان ،
فلولا إيمانه بالله لما اطمأنت نفسه مرة ولا خامر قواده أمل ، ولا بقي مثابراً في عزله
على طلب الكمال بالرغم مما في طريقه الوحرة الموحشة المملوءة بالحضر والاخاديد
من مشقات ومكازه .

موقف العربي من العقل

العقل عند أبي العلاء أس الفضائل وينبوع الآداب ، فلا يسمى الانسان فاضلاً حتى يكون عاقلاً، يعرف ما ينبغي له أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ، لأن الأخلاق الفاضلة عنده من موجبات العقل الصحيح ، فاذا تم عقل المرء كان ديناً خيراً ، وسهل عليه التغلب على مشكلات الحياة وصعوباتها :

إذا تفكرت فكراً لا يمازجه فساد عقل صحيح هان ما صعبا

فالعقل اذن هو الهادي إلى الرشاد ، والموصل إلى الخير ، والجالب للرحمة ، والصاد عن التناقص والتعادي . فاذا أردت البعد عن الزلل ، فحكم عقلك في كل شيء : حكمه في الشرائع ، والمذاهب ، والتقاليد ، والسياسة ، وفي كل أمر من أمور الحياة ، لأن الظن ، والهوى ، والطبع ، والغريزة ، لا توصل إلى الحق ، ولا تشفي النفس من القلق والاضطراب :

كذب الظن لا امام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء

فان قال لك قائل ان اماماً سيقوم في « الكتبية الحرساء » ليقول للناس ما يجب عليهم فعله ، فلا تصبغ اليه ، لان ادراك الحق لا يكون بالتقليد والنقل ، بل يكون بالنظر والعقل ، فمن أطاع عقله نال السعادة ، ومن خالفه عاش في قلق دائم ، وشقاء مظلم . وإذا كان الظن في نظر أبي العلاء كاذباً ، فمرد ذلك إلى أنه اعتقاد راجع مع احتمال النقيض ، وكل خبر ينقله اليك الرواة فهو يحتمل الشك واليقين ، فكيف تثق به قبل نقد اسناده وتحكيم العقل في مضمونه :

جاءت احاديث ان صحت فإن لها شأناً ولكن فيها ضعف اسناد
فشاور العقل واترك غيره هدرا فالعقل خير مشير ضمه النادي

ومن شرط الانسان الكامل أن يكون صحيح العقل ، حر الفكر ، لا يمازج
تفكيره فساد ، ولا يخالطه هوى ، فلا يسلم بالمبادئ الاجتماعية والدينية تسليماً
عاطفياً ، بل ينقدها نقد العارف الخبير ، فيثبت منها ما يراه صواباً ، وينفي منها ما يجده
مخالفاً للميزان الذي نصبه ، وسواء أكان المخبر صديقك أم عدوك فإن من واجبك أن
لا تصدقه إلا إذا كان محققاً ، لأن من حكم عقله تساوى لديه من يحب ومن يبغض :

ومن كان في الأشياء بحكم بالحجى تساوى لديه من يحب ومن يقطي

فليس ينبغي لنا اذن أن نصدق كل ما يقوله أصدقائنا واحبابنا ، ولا أن ننكر
كل ما يقوله أهداؤنا ، لأن العبرة بما قيل لا بمن قال . فاذا صدقنا ما ينقل إلينا
من الاحاديث دون اعمال الروية والفكر لم نسلم من الوقوع في الخطأ :

وكم غرت الدنيا بنبيها وجامعي من الناس مين في الاحاديث والنقل
سابع من يدهو إلى الخير جاهلها وأرسل عنها ما امامي سري عقلي

ومعنى ذلك كله أن أبا العلاء يفضل المعقول على المنقول ، ويدعو الانسان الذي
خصه الله بالعقل إلى العمل بما يأمره به عقله :

وينفر عقلي مغضباً ان تركته سدى واتبعت الشافعي ومالكا

وكيف لا ينفر العقل من التقليد ، وهو امام ، أو نبي ، أو حبل لطيف ، اذا
امسكت بأحد طرفيه أو صلتك إلى طرفه الآخر باستعمال القياس والنظر :

أيها الفر ان خصصت بعقل فاسألته فكل عقل نبي

وأبو العلاء يشبه العقل بالبحر الذي لا يغيب ماؤه ، والعقل بغواص بغوص

في لج البحر ليستخرج منه اللؤلؤ ، فأساعد الناس من عرف الحق واتبعه ، وأشقاها من عرفه وابتعد عنه. أما الجاهل الذي لا يعرف الحق فلا يلام إلا على جهله، ومن أجل ذلك كان المؤمن الذي يعرف أوامر الله وما ينفلك في مخالفتها أكثر استحقاقاً للوم من الملحد :

ولا الوم أخوا الاتحاد بل رجلا نخشى السعير وما ينفلك في سعر

فانتم ترون ان ابا العلاء يقدم العقل، ويجعله مشيراً وإماماً ونبياً ، شأنه في ذلك شأن الفلاسفة والمعتزلة الذين مجدوا العقل وأحلّوه المكان اللائق به . والفرق بينه وبين الفلاسفة، ان هؤلاء جعلوا العقل قادراً على معرفة الحقائق الالهية بنفسه ، حتى حين أن المعري يميل إلى الشك في قدرة العقل على معرفتها . ولعل موقف المعري ازاء الحقائق الالهية اقرب إلى موقف علماء الدين منه إلى موقف الفلاسفة، لأنه وان نحنا نحو الفلاسفة في تقديس العقل وتمجيده، الا أنه عند كلامه على اركان الدين اضطر إلى التسليم بها بقلبه لا بعقله . ومع أنه حاول التجرد من المؤثرات الاجتماعية والتقليدية والوراثية، فان محاولته هذه لم تقترن بالنجاح ، فظل مع اعترافه بسلطان العقل محتفظاً بالعاطفة الدينية التي نشأ عليها ، وهو نفسه يعترف بذلك ويقول ان العقل على ما فطر عليه من تسام في الادراك خاضع لكثير من القيود ، لانه يقارن للمادة الجسدية ، وللكثافة المظلمة المسيطرة على الوجود الارضي ، فلا يتجلى له الحق إلا إذا تحرر من الهوى . ولذلك نجد العقلاء ينحطون في أحكامهم :

سألت عقلي فلم يجبر وقلت له سل الرجال فما افتوا ولا عرفوا
قالوا فماتوا فلما ان حدودهم إلى القياس ابانوا العجز واعترفوا

وسبب الوقوع في الخطأ ان الانسان مؤلف من جسم ونفس ، وان العقل الذي للنفس يتأثر بما يتأثر به وعاقبه من احساسات وعواطف تعكس صفوه :

ولو كان عقل النفس في الجسم كاملاً لما اضمرت فيما يلزم به ضمناً

فليس في وسع العقل اذن ان يدرك اليقين إلا إذا صقل مرآته، وطهرها من الشوائب .
وإذا لم يفعل ذلك كان أقصى اجتهاده ان يتبع طريق الحدس والظن .

أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

فما بالك إذا كان الانسان ضعيف الارادة يطغى طبعه على فكره ، وتجذبه غريزته
إلى ما يأباه عقله :

نهائي عقلي عن امور كثيرة وطبعي اليها بالغريزة جاذبي

والمعري الذي يدرك انه في حلقة من الباطل ، ما دام في هذا العالم ، لم يستطع أن يبين لنا
أي طريق نسلك ولا أي منهج عقلي نتبع ، فتقديس العقل عنده تقديس خال من
تحميد المناهج التي يجب اتباعها في البحث عن الحقيقة . كلما رفع العقل صوته تنبعت
العاطفة ، وكلما بلغت العاطفة في الانحراف عن الحق تنبه العقل وطالب باليقين ،
ولكن أقصى اجتهاد المرء أن يكتفي بالظن والحدس في الحكم على المسائل الدينية
والاجتماعية المعقدة ، لعجزه عن استعمال القياس الدقيق فيها .

وربما كان لشعور المعري بعجز العقل عن ادراك الأمور الغيبية أثر في تردده بين
اثباتها ونفيها ، أو في تعبيره عنها في بعض الاحيان بطريقة الرمز والمجاز . لقد زعم
بعضهم ان المعري لم يتبع الطريقة الرمزية في التعبير عن أفكاره الا لاخته بمبدأ
الطية خوفاً من أن ينهمه الفقهاء والعوام بالزندقة . وهذا القول في نظرنا غير
صحيح ، لأننا نجد في لزوميات المعري كثيراً من الجرأة والصراحة في نقد أمور الدين .
وزعم بعضهم ان المعري كان يميل إلى الغموض بطبعه لاطهار مقدرته اللغوية ، وهذا
القول أيضاً لا يقطع مظان الاشتباه ، لانه لو كان الغموض طبع المعري بلحمت كل
أشعاره غامضة . ونحن نعتقد أن المعري لم يسلك طريق الغموض بطبعه وغريزته
بل سلكه بارادته . فكما قال :

لا تقيد علي لفظي فاني مثل غيري تكلمي بالمجاز

كذلك قال :

وليس على الحقائق كل قولي ولكن فيه أصناف المجاز

ومعنى ذلك أن اخذ المعزي بطريقة المجاز في التعبير عن بعض المسائل الدينية والفلسفية يرجع إلى ترده وشكه في حقيقتها ، فإن الشك في المسائل لا يسمح بالتعبير عنها تعبيراً عقلياً صريحاً ، فإذا جاءت الفكرة مقنعة بالرمز ، فمرد ذلك إلى أنها غير واضحة بذاتها .

وقصارى القول أن العقل عند أبي العلاء هو الهادي إلى الرشاد ، به تنقش الغيوم وتنجاب الظلمات ، وتهون الصعاب ، وتكشف الحقائق . وإذا كان هذا العقل يعجز في بعض الأحيان عن ادراك الحق ، فمرد ذلك إلى سببين : الأول طغيان الطبع والغريزة والهوى عليه ، والثاني تعقد بعض المسائل ومجاورتها لطوره ، ولكن عجز العقل عن ادراك بعض المسائل لا يدعو إلى هجره . لان الفساد كل الفساد في اتباع الاهواء والغرائز ، وسبب شقاء الناس أنهم منحوا العقل فلم يصفخوا اليه ، فتجاذبهم عقل يرشد وطبع يغوي فجزوا وراء طبعهم :

— إذا ما أشار العقل بالرشد جرهم إلى الفي طبع أخذه أخذ صاحب
.. إلى الله أشكو مهجة لا تطيعني وعالم سوء ليس فيه رشيد
حجى مثل مهجور المنازل دائر وجهل كمسكون الديار مشيد

وإذا كان أبو العلاء قد نجح في نقد المجتمع فمرد ذلك أيضاً إلى سببين الأول أن الأمور الاجتماعية تجارب خاضعة لقانون السببية ، والعقل أداة صالحة لربط الأسباب بالمسببات ، والثاني أن الناس لا يلومون من يتقد المجتمع بل يصفقون له ، ويعلون شأنه ، لأنه يدعو الناس إلى الإصلاح والكمال . أما الناقد الذي يحكم العقل في نقد الأمور الدينية ، فإن الناس لا يرضون عنه ، بل يقابلون نقده بالسخط ، لاسيما إذا تعرض لأصل من أصول الدين . وإذا كان أبو العلاء قد أخفق في هذا النوع الأخير من النقد فمرد ذلك إلى ترده بين طريقتين متعارضتين : طريقة الفلسفة اليونانية التي

تجعل العقل وحده اداة الوصول إلى الحقيقة ، وطريقة الدين التي تجعل الحقيقة آتية من الله على لسان أنبيائه بالوحي . ويمكننا أن نفسر تناقض أبي العلاء في كثير من المسائل الفلسفية التي تناولها بالبحث كمسألة قدم العالم ، ومسألة الجبر والاختيار ، ومسألة البعث وغيرها باعتماده على هاتين الطريقتين معاً دون محاولته التوفيق بينهما . لأنه إذا اعتمد على طريقة الفلسفة اليونانية واستحسنها المهمته الحاداً ، وإذا اعتمد على الطريقة الدينية المهمته إيماناً . ومن الصعب على من يعتمد في فلسفته على أصليين لم يوفق بينهما ان يجعل أحكامه خالية من الاضطراب . لأن الحكم المبني على العقل وحده قد يجيء بما يخالف الدين ، والحكم المبني على الايمان وحده قد يتضمن اموراً يعجز العقل عن إثباتها .

وعقدة أبي العلاء انه اراد أن يضم إلى إيمانه بقلبه ، إيمانه بعقله ، فعجز عن ذلك ، فلو أسكت قلبه وانطق عقله لالحد مستريحاً ، ولو أسكت عقله وانطق قلبه لآمن مستريحاً ، ولو استطاع ان يرسم لكل من العقل والايمان حدوداً واضحة لاستراح أيضاً ، الا انه اراد أن يحكم عقله في كل شيء ، فعجز عن ذلك ، وصار من ضحايا العقل ، فصدق عليه قول بعضهم في (هيجل) « أنه رجل كفر بعقله وآمن بقلبه » أو قول (جوته) عن (فاوست) انه عقل « طغى على القلب فأشقى صاحبه (١) » .

• • •

١ - ملخص من مقال لأحمد امير عنوانه : سلطان العقل عند أبي العلاء ، نشر في كتاب المهرجان الالهي لأبي العلاء المعري ، مطبعة الترقى بدمشق ١٩٤٥ .

موقف المعري من الدين

١ - كان المعري شديد الإيمان بالله ، ولكن إيمانه به لم يكن إيماناً وجدانياً فحسب بل كان إيماناً عقلياً أيضاً . فهو يثبتنا بأن قدرة الله الشاملة تسع كل شيء . يمكن في نظر العقل ، وان هذا العالم ليس إلا صورة ممكنة من صور أخرى ممكنة أيضاً ، وان الذي أوجد هذه الصورة الممكنة قادر على ان يوجد غيرها من الصور .

وأهم دليل يستند اليه المعري في اثبات وجود الله هو دليل الحكمة والعناية ، وخلاصته ان في العالم نظاماً وترتيباً يدلان على وجود خالق حكيم ، وهو في ذلك يقول :

— حكم تدل على حكيم قادر مفرد في عزه وكماله
— فساد وكون حادثان كلاهما شهيد بان الخلق صنع حكيم .

ويعجب للاطباء كيف ينكرون وجود الله بعد درس علم التشريح :

عجي للطبيب كيف يلحد بالخالق بعد درسه التشريخا

ان في هذا العالم بدائع كثيرة تحارفيها عقولنا ، فكيف لا تدل على وجود القادر الحكيم :

— اقر بأن لي رباً قديرا ولا التي بدائعه يجحد
— اثبت لي خالقاً حكيماً ولست من معشر نفاة

اضف إلى ذلك ان في كلام المعري على حشر الاجساد دليلاً غير مباشر على وجود الله شبيهاً ببعض الشي بدليل (باسكال) يمكننا أن نسميه بدليل الرهان . وخلاصته ان

الملحد بمحشر الاجساد ملحد بالله ، فاذا آمن الانسان بالمحشر لم يخسر شيئاً ، وإذا جحدته
خسر كل شيء :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الاجساد قلت اليكما
ان صح قولكما فليست بخاسر أو صح قولي فالحسار عليكما

٢ - والمعري يطلق على الله عدة صفات ، فهو عنده واحد ، وقديم ، وقادر ، وعادل
ورحيم ، وحكيم ، وعليم ، لا يجري في العالم شيء إلا بأذنه . وله جميع الكمالات ؛
خلق العالم ونظمه ورتب موجوداته ، ووضع كل شيء في المكان اللائق به . وهو
الذي يحرك الافلاك ويديرها بحكمته :

- فلك يدور بحكمة وله بلا رب مدير
- للمليك المذكرات عبيد وكذلك الموثقات امام
فالمسلل الخيف والبدن والقرند والصبح والثرى والماء
هذه كلها لربك ما عابت في قول ذلك الحكماء
خلي يا أخي استغفر الله فلم يبق في الا اللما

وكما خلق الله الاجسام فكذلك خلق الارواح :

لست انفي عن قدرة الله اشباح ضياء بغير لحم ودم

وإذا كان الله قادراً على خلق كل شيء فهو كذلك قادر على افناء كل شيء :

والله يقدر أن يفني بريته من غير سقم ولكن جنده العلل

٣ - وجميع هذه الصفات التي يطلقها المعري على الله متفقة مع الاسماء التي
نجدها في القرآن الكريم ، الا ان المعري يعتقد مع ذلك ان هذه الصفات لا تنطلق
على الله والانسان بمعنى واحد . قال في كتاب الفصول والغايات :

« لا أعلم كيف أعبر عن صفات الله ، وكلام الناس عادة واصطلاح ، وان

فعلت ذلك خشيت التشبيه ، واشركت الضعفة عاجزين مع القوي القادر في بعض المقال .
إذا قلت : فعل الاول وفعل النعمان ، وهيهات ، ما أبعد بين الفعلين ! لولا اجتهاد
الناطق لفضلت السكوت — كيف يوصف بشيء خالق الصفات .

وما وقف المعري هذا الموقف ازا- الصفات الا لأنه كان شديد الحرص على
تنزيه الخالق من كل ما يوصف به المخلوق ، وهو في ذلك يقول :

— تشابهت الأشياء طبعاً وصورة وربك لم يسمع له بشبيه
— تعالى الله وهو أجل قدراً من الاخبار عنه بالتعالي

ونحن في نظره ، ليس لنا علم بسر الهنا ، ولا بحقيقة صفاته ، فاذا اطلقنا عليه
صفة من الصفات بحسب الاصطلاح والعادة لم نعبّر بها عن حقيقته ، وكثيراً ما
نكذب لأننا خلقنا من باطل ، واذا أردنا التعبير عن الامور الالهية سلكتنا في التعبير
عنها طريق المجاز :

— تعالى الله فهو بتسا خبير قد اضطرت إلى الكذب العقول
نقول على المجاز وقد علمنا بان الأمر ليس كما نقول

٤ — وإذا قلنا أن الله خالق كل شيء ، لزم عن ذلك أن يكون العالم بأسره حادثاً
لا قديماً ، الا ان المعري لا يثبت في ذلك على رأي واحد ، لانه يقول بحديث العالم
تارة ، وبقدمه أخرى .

فهو يقول مثبتاً حدوث العالم وفناءه :

— وليس اعتقادي خلود النجوم ولا . ملحي قدم العالم
— وليست بالقدام في ضميري لعمرك بل حوادث موجبات
— يجوز أن تطفأ الشمس التي وقدت من مهد عاد وأذكي نارها الملك

ويقول مثبتاً قدم العالم وأبديته :

— يا شهب انك في السماء قديمة واشرت للحكماء كل مشار
— ومولد هذي الشمس أعيالك حده وخبر لب أنه متقدم
— خالق لا يشك فيه قديم وزمان على الانام تقدم
جائر أن يكون آدم هذا قبله آدم على اثر آدم

ثم يشير إلى احتمال بقاء الافلاك أو زوالها فيقول :

وتشاجروا في قبة الفلك التي ما زال يعظم في النفوس عمودها
فيقول ناس سوف يدركها الردى ويمين قوم لا يجوز همودها

ويرى مع اخوان الصفا ان للعالم العلوي نفساً وعقلاً يؤثران في العالم الارضي :

العالم العالي برأي معاشر كالعالم الهاوي يحس ويعلم
زعمت رجال ان سياراته فيها العقول وانها تتكلم
فهل الكواكب مثلنا في دينها لا يتفقن فهائد أو مسلم

وإذا كان الامر كذلك وجب تعظيم الكواكب :

الشهب عظمها المليك ونصها للعالمين فواجب اعظامها

ولكن المعري يسخر مع ذلك ممن يرى زوال الافلاك فيقول :

وقد زعموا الافلاك يدركها البلى فان كان حقاً فالتنجاسة كالظهر

ففي هذه الايات كما ترون تناقض لا يمكننا تفسيره بقولنا أن بعضها يرجع إلى عهد الصبا، وبعضها إلى عهد الشيخوخة ، لأننا لا نستطيع أن نحدد تاريخ كل منها ولا أن نفسره بقولنا ان المعري لم يقل بخلوث العالم الا تقية أو تجملاً بالدين، لان ما نعرفه عن جرائته وصراحته يحول كما بينا دون وصفه بالنضية . ولعل أحسن تفسير لهذا التردد قولنا أن المعري استلهم آراءه في قدم العالم أو حدوثه من منبعين

أحدهما العقل والآخر النقل ، فكان إذا اتبع أحكام العقل يصرح بالقدم ، وإذا اتبع أحكام النقل يصرح بالحدث ، وإذا شعر بما في هذين القولين من تناقض عاد إلى عقله واتهمه بالمعجز من ادراك هذه الحقائق التي تجاوز طوره .

• - وشبهه برأي المعري في قدم العالم رأيه في الزمان والمكان ، فهما عنده أزليان وغير متناهيين ، كما في قوله :

ولو طار جبريل بقية عمره من الدهر ما استطاع الخروج من الدهر

وهما محيطان بكل شيء ، ليس لهما لون ولا حجم :

مكان ردهر أحرزا كل ملوك وما لهما لون يحس ولا حجم

فهل الله مقارن للزمان والمكان أم هو مفارق لهما . ان جواب المعري عن هذا السؤال لا يخلو من التردد والاضطراب . فهو يفرق أولاً بين الزمان والمكان ، فيقول :

أما المكان فثابت لا ينطوي لكن زمانك ذاهب لا يثبت

ويفرق ثانياً بين الله والزمان بقوله :

إذا قيل غال الدهر شيئاً فانما يراد اله الدهر والدهر خادم

ويرى ان الله لا يحد بالمكان والزمان :

الله أكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صار

ولكنه يعود فيعرض على من يزعم ان الله بلا زمان ومكان :

قلتم لنا خالق قديم قلنا صدقتم ألا فقولوا

زعمتموه بلا زمان ولا مكان الا فقولوا

هذا كلام له خبيء معناه ليست لنا عقول

لقد فسر الدكتور طه حسين هذه الايات الاخيرة في كتابه تجديد ذكرى أبي العلاء تفسيراً يجعل مذهب المعري قريباً من مذهب وحدة الوجود ، فقال : و ان أبا

العلاء لا يعرف الزمان بأنه حركة الفلك . . انما يرى أبو العلاء في الزمان معنى ربما ضاقت اللغة عن التعبير عنه ، ولم يكن من القاطها ما يدل عليه . . . يريد بالزمان مجرد الاستمرار ذي الصورة الواحدة . . . يريد استمراراً لا نستطيع أن نفسره إلاّ بأنه ظرف يحتوي على كل موجود ، حتى الليل والنهار اللذين نسميهما نحن زماناً . . . فأنك لا نستطيع ان تتصور وجوداً أو ثبوتاً الا إذا تصورت فيه البقاء والاستمرار قليلاً أو كثيراً ، من غير أن تقيس هذا البقاء والاستمرار بالدقائق والساعات . . . فاذا فهمنا الزمان بهذا المعنى لم نستطع أن ننفي مقارنته لوجود الله ، فان نفى هذه المقارنة نفى للوجود نفسه ، اذ الوجود في نفسه استمرار ، وهذا الاستمرار هو الذي يسميه صاحبنا زماناً ، وقال في المكان : « لم يفسر أبو العلاء المكان بالحيز . . . ولم يقل بانحصار العالم . . . انما قال بعالم لا يتناهي ، وبمكان لا يتناهي ، والله في هذا العالم لا يتناهي أيضاً وفي هذا التفسير كما ترون شيء من التكلف ، لانه لو صح لصار الله موجوداً داخل الزمان والمكان ، ولصار كل من الزمان والمكان إلهاً ، ولا يجتنبنا من هذه النتيجة أن نزع ان الله والزمان والمكان جوهر واحد . فما بالك إذا كان الفلاسفة يقولون ان نسبة التغير إلى المتغير هي الزمان ، ونسبة المتغير إلى الثابت هي الدهر ، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد . وأبو العلاء يفرق بين الله والزمان بقوله أنه لا يجوز عليه تعالى كان أو صار ، ويفرق بين الله والدهر بقوله ان الدهر خادم لله ، وإذا كان هناك مقارنة ممكنة فهي مقارنة الله بالسرمد لا بالزمان ، والسرمد ثابت ، ونعتقد أننا لا نستطيع أن نستنبط من كلام المعري على القدم والحدوث والزمان والمكان وسائر الصفات الاخرى الا شيئاً واحداً وهو أن المعري يتردد في حكمه على هذه المعاني بين العقل والنقل ، ويرى أن العقل لا يستطيع أن يدرك حقيقة الصفات إلا بحسب ما تقتضيه طبيعته . فالعقل والوجدان يثبتان وجود الله ، ولكنهما لا يدركان حقيقته ، وهو في ذلك يقول :

— رأينا جماعات من الناس أولعت	بأثبات أشياء استحال ثبوتها
— سألتوني فاعينني إجابتكم	من ادعى أنه دار فقد كذبا
— وبصير الاقوام مثلي أعمى	فهلما في حندس فتصادم
— توهم بعض الناس أمراً فأصلوا	يقين امور بات يتبعها الوهم

فنحن وإن كنا نثبت وجود الله، إلا أن العلم بصفاته أعلى من أن تحيط به عقولنا.

٦ - لقد كان أبو الغلاء يعظم القرآن، وينكر جواز التسخ عليه، ويصفه وصفاً بديعاً لا يصدر إلا عن قلب مفعم بالآيمان. وقلما شعرت وانت تقرأ لزومياته بفقدان الشعور الديني من قلبه، لانه في شكه واتكاره وسخطه وتشاؤمه وتقدمه وإثباته شعرك بأن أفكاره تصدر عن شعور ديني حقيقي.

فهو يعظم النبوات والشرائع قارة ويتقدمها أخرى، فيقول في صدقها وتعظيمها:

دعاكم إلى غير الأمور محمد	فليس العوالي في القنا كالسوافل
حداكم على تعظيم من خلق الضحى	وشهب الدجى من طالعات وآفل
والزمكم ما ليس يعجز حمله	أخا الضعف من فرض له ونوافل
وحث على تطهير جسم وملبس	وعاقب في قذف النساء الغوافل
وحرم خمرأ خلعت الباب شربها	من الطيش الباب النعام الجوافل
فصلى عليه الله ما ذر شارق	وما فت مسكاً ذكره في المحافل
- قالت معاشر لم يبعث الحكم	إلى البرية عيساه ولا موسى
وإنما جعلوا للقوم مأكلة	وصيروا لجميع الناس ناموسا
ولو قلدت لعاقبت الذين طغوا	حتى يعود حليف الغي مرموسا

ثم يقول في تقدمها وتغلبها:

- ان الشرائع القت بيننا احنا	وعلمتنا افانين العداوات
- متى ما كشفتم عن حقائق دينكم	تكشفتم عن مخزيات الفضائح
- وجاءتنا شرائع كل قوم	على آثار شيء رتبوه
وغير بعضهم أقوال بعض	وابطلت النهى ما أوجبوه
إذا أصحاب دين أحكموه	أزالوا ما سواه وعيوبه

وأشد من ذلك نقد يبلغ درجة الإنكار:

- دين وكفر وأنباء تقص	وفرقان ينص وتوراة وانجيل
في كل جبل أباطيل يدان بها	فهل تفرد يوماً بالهدى جيل

— ولا تحسب مقال الرسل حقاً ولكن قول زور سطره
وكان الناس في عيش رغيد فجاءوا بالمحال فكثروه

وقد رويت له آيات كثيرة غير هذه في نقد النبوات والمعجزات لا يمكن تأويلها
تأويلاً حسناً إلا بقولنا انه يفرق بين الدين المثالي ، والدين الوضعي ، فيعظم الاول
ويذم الثاني . وسبب نقده للدين الوضعي ان اصحابه بطلوه وشوهوه وجعلوه وسيلة
لكسب معاشهم وبسط سلطانهم ، لما فطر عليه الناس من الشر والغباء .

وهو يقول في ذلك :

— مذاهب جعلوها من معاشهم	من يعمل الفكر فيها تعطه الارقا
— قد حجب النور والضياء	وانما ديننا رياء
كم وعظ الواعظون منا	وقام في الأرض أنبياء
حكم جرى للمليك فينا	ونحن في الاصل أغبياء
— يتلون أسفارهم والحق يخبرني	بأن آخرها مين وأوها
صلقت يا عقل فليبعد آخر سفه	صاغ الاحاديث إفكا أو تأوها

ويقول في نقد أصحاب المذاهب الباطنية :

ارادوا الشر وانتظروا إماماً	يقوم بطي ما نشر النبي
فان يك ما يؤلمه رجال	فقد يبدو لك العجب الخبي
هي العادات يجري الشيخ منها	على شيم يعودها الصبي

فالدين الحقيقي في نظره لا يقوم على المكر والطمع والرياء وممارسة الصوم والحج
وتلاوة الصلوات ، بل يقوم على العقل والوجدان . وهو في ذلك يقول :

— جهل الديانة من إذا عرضت له	أطماعه لم يلف بالتماسك
— الدين هجر الفتى اللذات عن يسر	في صحة واقتدار منه ما عمرا
— ما الخير ضوم يذوب الصائمون له	ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وانما هو ترك الشر مطرحاً	ونفضك الصدر من غل ومن حسد

— اذا رام كيداً في الصلاة مقيمها فتاركها عمداً إلى الله أقرب
— والدين انصافك الاقوام كلهم وأي دين لآبي الحق ان وجبا

ومعنى ذلك ان الدين في نظر ابي العلاء هو المعاملة الحسنة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والعدل والانصاف والتقوى : فهو اذن لا ينكر الدين الذي هو قلب ووجدان ، وعقل وإيمان ، ورحمة واحسان . بل ينكر الدين الذي ينشر الأباطيل ويزور الاقاويل ، ويكسر الحقائق بما يجيء به من المحال .

ولمنا إذا أردنا ان نصف أبا العلاء وصفاً صادقاً نستطيع أن نقول أنه كان يمر بحالتين احدهما عقلية مثالية، والاخرى عاطفية وجودية، حتى إذا تجاذبته الحالتان في وقت واحد ، وتساوتا في القوة : وقع في الحيرة والتردد ، واعلن حيرته كما في قوله :

اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له

٧ — وقد اختلف المتقدمون في حقيقة أبي العلاء فمنهم من جعله برهمنياً ، ومنهم من جعله مزدكياً أو قرمطياً أو باطنياً، ومنهم من عطف عليه فجعله حائراً في أمره أو صاحب تقية .

اما الذين زعموا انه كان برهمنياً فيستدلون على ذلك بأنه لم يأكل اللحم خمساً واربعين سنة. وكلام أبي العلاء لا يدل على انه يعتقد ان اكل اللحم محرم في الدين، بل يدل على انه تركه اجتهاداً في التبعّد، ورحمة للمذبح وورغبة في غفران الله. ونحن وان كنا لا ننفي تأثره بالآراء التي انتقلت اليه من الهند الا أننا لا نعتقد أن هذا التأثير كاف لتعليل سلوكه، فالعقل لا يقبح ترك اللحم، وان كان أكله حلالاً، لأن بعض المتدينين والمتصوفين يتركون ما هو لهم حلال مطلق لاسباب نفسية أو جسمانية خاصة . وإذا فرضنا ان أبا العلاء اخذ بعض الآراء الهندية التي كانت شائعة في أيامه، فانه لم يستطع أن يؤلف من هذه الآراء المتفرقة مذهباً فلسفياً معيناً .

أما نسبته إلى المزدكية فهي لا تقل غرابة عن نسبته إلى البرهمنية لأن أقواله وأفعاله تكذب ذلك . نعم إن أبا العلاء يتكلم على الدهر كما يتكلم المزدكية على الظلمة . ولكنه

كان يأبى زواج الحرائر ويتشدد في منع المرأة من الخروج إلى الحمام والعراف والحج ويحظر دخول الوليد عليها ، كل ذلك غير عليها . وقد قال :

برئت إلى الخلاق من أهل مذهب يرون من الحق الإباحة للأهل

فهل يمكن نسبة صاحب هذا القول إلى المزدكية ، ومزدك كان يستحل المحارم والمنكرات ، ويسوي بين الناس في النساء ، ويأخذ امرأة هذا فيسلمها إلى الآخر . وإذا قيل أن أبا العلاء يسوي بين الناس في الأموال لقوله :

لو كان لي أو لغيري قدر أغلّة من البسيطة خلت الأمر مشتركا

قلنا إن هذه الدعوة إلى المساواة ترجع إلى العقيدة الدينية التي تستنكر أن يكون البشر طبقات متميزة في الشرف والحقوق ، لأن الناس في نظر الدين كاسنان المشط لا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى .

وأما نسبته إلى الباطنية فيثبتونها بقولهم ان في اللزوميات دعوة إلى اتباع العقل وحشاً على الزهد المتطرف ، وتوكيداً للأخلاق الانسانية القائمة على مبدأ المساواة وتعبيراً عن نسبة الأديان ، وبجهاً عن المعاني العميقة التي تدل عليها الشعائر والعبادات ولكن مذهب الباطنية ، وان أثر في أبي العلاء ، فان تأثيره فيه لم يفقده حرية الرأي . والدليل على ذلك أنه عاب عليهم أموراً كثيرة ، عاب على النصيرية قولهم بالتناسخ وعلى الفاطمية الحاكمة عبادتهم للحاكم بأمر الله ، وعلى القرامطة إباحتهم للمنكرات ، ومع ذلك فان بين آرائه وآراء الباطنية تشابهاً عاماً في بعض المسائل لا يجوز إنكاره ، كقوله بوجوب اتباع العقل دون النقل ، ومشاركته الاسماعيلية وإخوان الصفا في الأخذ ببعض المبادئ الفلسفية .

موقف المَعْرِثِي من المَصِيرِ

١- ان رأي أبي العلاء في المصير متصل بمذهبه في التشاؤم . وقد بينا سابقاً ان تشاؤمه يرجع إلى اعتقاده ان الشر في الوجود غالب على الخير ، وان طبيعة الانسان مبنية على الفساد . فاذا علمنا ان النفس الانسانية اهبطت إلى هذا العالم على يدي قدر محتوم ، وانها بعد مقارنتها للجسد تلوث بأدناسه ، وبما انتقادت له في حياتها الفردية والاجتماعية من الاهواء والشهوات والغرائز والحاجات ، علمنا أن الحياة تنطوي على تناقض مفرج : وهو ما يمكننا أن نسميه بمأساة الوجود. والدليل على هذه المأساة أن الانسان لا يرغب في البقاء فحسب ، بل يرغب في البقاء الافضل والأكل . إلا أنه لا يجد في نهاية حياته القصيرة المحاطة بالالم والمرض والشقاء الا شيئاً واحداً . وهو الموت والعدم . فلا غرو إذ استولى اليأس على صاحب اللزوميات حتى جعله بائساً ساخطاً في معظم شعره ونثره. وسبب شعوره باليأس اعتقاده ان الانسان مسير . جاء إلى الدنيا مضطراً فلم يكن له حيلة في اجتناب آلامها : وسببها مضطراً دون معرفة ما سيؤول اليه أمره بعد الموت . كأن هناك قدراً مسيطراً على الوجود : وهو الناموس الكلي المحيط بالانسان والطبيعة والكون :

لنا رب وليس له نظير يسير امره جبلاً ويرمي
قضاء خط ما الاقلام فيه بمعملة ولم يحفظ بطرس

فالقضاء هو الذي يسير الشهب :

شهب يسيرها القضاء وتحتها خلق تشاهدها بغير خلاق

وهو الذي يسير الشمس والقمر والكواكب :

كأنني بهذا البدر قد زال نوره وقد درست آثاره ومنازله
يسير بتقدير المليك لغاية فلا هو آتيها ولا السير هازله

وهو الذي يسوق الانسان إلى مصيره المحتوم :

— ولم نحلل بدننا اختياراً ولكن جاء ذاك على اضطرار
→ والمرء يقدم دنياه على خطر بالكراه منه وينأها على سخط
— ما باختيار ميلادي ولا هرمي ولا حياتي فهل لي بعد تحيير
ولا اقامة إلا عن يدي قلدر ولا مسير إذا لم يفض تسير

وكل ما يصيب الانسان في حياته من نجاح واخلق وسعادة وشقاء ومصالح وفساد
فهو مقدر له :

وما فسدت أخلاقنا باختيارنا ولكن بامر سببته المقادر

فالجبر اذن عام في الوجود ، وهي يشمل الشمس والقمر والكواكب والارض
وما عليها من جماد ونبات وحيوان وانسان :

— ما حركت قدم ولا بسطت يد الا لها سبب من المقدار
— تقفون والفلك المسخر دائر وتقرون فتضحك الاقدار

ومع ان ابا العلاء يعظم العقل ويعتمد على نوره في معرفة الطريق التي يجب عليه
اتباعها لبلوغ غايته ، فانه يعتمد ان العقل لا يستطيع أن يبدل حكم القدر ، لأن القدر
فوق العقل :

العقل زين ولكن فوقه قلدر . فما له في ابتغاء الرزق تأثير

ذلك هو رأي أبي العلاء في الجبر وخلاصته ان الانسان مجبر على افعاله لأنه

اشبه شيء براكب لج تعصف به الرياح ويسيره الدهر الأعمى ، فلا يدري إلى أي جهة
يسير دفعة سفينة ، ولا في أي مكان يلقي مراساته :

أرى شواهد جبر لا أحققه كان كلاً إلى ما ساء مجرور

ولولا وجود آيات في الزوميات : وأقوال في الفصول والغايات تشير إلى إمكان
الحرية الإنسانية ، لقلنا أن أبا العلاء جبري مطلق . ولكننا نجد في بعض أقواله ما يدل
على أنه يدعو الإنسان ، إذا ألم به امر ، إلى لوم نفسه لا إلى لوم الزمان ، كقوله :

لا ذنب للدنيا فكيف نلومها واللوم يلحقني وأهل نحاسي
عنب وخسر في الإناء وشارب فمن الملوأ أعاصر أم حاسي

وقوله :

نبيكي ونضحك والقضاء مسلط ما الدهر أضحكنا ولا أبكنا
نشكو الزمان وما أتى بجناية ولو استطاع نكلماً لشكنا
الدهر لا يدري بما هو كائن فيه فكيف يلام فيما كانا

وليس لهذه الآيات في نظرنا إلا تفسير واحد : وهو القول أن الإنسان مسؤول
عن أفعاله ، وأنه إذا كان ينسج مصيره بيديه فلا يلومن إلا نفسه . فما بالك إذا كان
أبو العلاء يقول بلسان المعتزلة أن عقاب الإنسان على فعل سببه له القدر ظلم صريح ،
والظلم لا ينسب إلى الله :

إذا كان من فعل الكيأثر مجبراً فعقابه ظلم على ما يفعل

فإنهم يرون أن أبا العلاء يقول بالجبر تارة وبالاختيار أخرى . وهذا الرأيان
متعارضان يصعب اثبات أحدهما دون بقي الآخر . أضف إلى ذلك أن هنالك آياتاً
في الزوميات تدل على أن أبا العلاء يرى التوسط بين الجبر والاختيار ، كقوله :

— لا تكن . مجبراً ولا قديراً واجتهد في توسط بين بينا

— اله قادر وعييد سوء
— لم يقدر الله تهدياً لعالمنا
— وجبر في المذاهب واعتزال
— فلا ترومن للاقوام تهديا
— فتستفيد من التصديق تكديسا
— ان عذب الله قوما باجرامهم
— فما يريد لأهل العدل تعديا

ومعنى ذلك أن أبا العلاء لم يستطع أن يحتنب التناقض في مسألة الجبر والاختيار ،
لقد دله عقله على ان هناك جبراً فأعلته ، ودله قلبه على أن هناك اختياراً فأعلته ،
فإذا هو في آخر الأمر يتوسط بين الجبر والاختيار ، أو يعلن انه حائر ، وان عقله لا
يستطيع أن يوصله إلى اليقين . لقد اسلم قياده للعقل فلم يهده إلى الحقيقة ، وآمن به
كل الايمان حتى سقط نبياً ، فلم يؤد رسالته ولم يتق غلته ، فرفع اذ ذاك علم
الشك غير مبال بما في الشك من مخاطر . ولعلنا نستطيع أن نزيل هذا التناقض بقولنا
أن أبا العلاء يفرق بين حائتين احدهما وجودية والاخرى مثالية ، فالحالة الوجودية
ثبتت ان الانسان مجبر كغيره من الكائنات ، وهو في بلعة لا تنحصر ، كانه يعيش في
بحر من الظلمات ، أو كانه راكب سفينة لا تصبر على الموج :

— كانوا والزمان يحري ركب سفين بلج بحر
— كاني راكب اللج الذي عصفت رياحه فهو في هول وتمويج
— ركبنا على الاعبار والدمر بلعة فما صبرت للموج تلك السفائن

والحالة المثالية توجب على الانسان أن يحاول الافلات من الطبيعة حتى يبلغ غايته ،
وهي حالة استثنائية ، قلما استطاع الانسان تحقيقها ، أو قل إذا شئت أنه من المحال
وجودها لنفس مغموسة في الطبيعة خاضعة لكر الدهر وقوده .

وإذا كان الانسان عاجزاً عن معرفة ما سيؤول اليه أمره ، فمرد ذلك إلى أن العقل
الانساني لا يحيط بسر القدر :

— انما نحن في ضلال وتعليل فان كنت ذا يقين فهاته
— لقد علم الله رب الكمال بقله عقلي وديني . ومالي

- وبصير الاقوام مثلي أعمى
 - أبغيت ضوء المصباح ناظر مدلج
 أم نحن اجمع في ظلام سرمد
 أو مبصر أبداً بعيني ارمد
 - واشهد أنني غاو جهول
 وان بالفت في بحث ودرس
 - سألتموني فأعيتني اجابتمكم
 من ادعى انه دار فقد كذبا

وأيا كان الأمر فانه من الواجب على الانسان أن يستعين بعقله في تدبير أموره
 وان كان يعيش في ظلام دامس ، لأن العقل مصباح منير يبدد ظلمات الحيرة
 ويولد في النفس الأمل . وإذا كان الانسان الذي يتبع عقله لا يستطيع أن يستخرج
 اللؤلؤ من ليج البحر ، فما عليه إلا أن يسلم امره إلى الله ، فان الله القادر العليم والعادل
 الحكيم يقدر أن يهدي الانسان إلى الحق ويخلصه من برائن الشقاء . وفي هذا الاستسلام
 لقضاء الله وقدره عزاء يكسب الانسان شجاعة شبيهة بشجاعة الروائيين الذين يحاولون
 أن يجعلوا سلوكهم متفقاً مع نظام الكون . ان الرضا بما قدره الله يحمر النفس من
 الألم ، لأن الخير كما يقول أبو العلاء لا يضيع عند الله ، فليرد الانسان امره اليه
 وليظهر مهجته بمعرفته :

- ويجري قضاء ما لكم عنه حاجز فاقفوا إلى مولاكم بالقائد
 - فسلم إلى الله المقادير راضياً ولا تسألن الأمر غير خبير

وهذا الانجاء إلى الله كنيل باعادة الاطمئنان إلى النفس، وباخماد نار ثورتها
 حتى تغلب بهذا الاطمئنان والسكينة على التناقض المتفجع :

تناقض ما لنا الا السكوت له وان نعوذ بمولانا من النار

٢- كل ما ذكرناه حتى الآن يدل على أن أبا العلاء كان يحلم بالخير ويؤمله ،
 ولكن دون الظفر به ، لأن الحياة الدنيا كما يننا تتطوي على الكثير من التناقض،
 فهل هناك بعداً الحياة الدنيا حياة ثانية تتفق فيها التفضيلة مع السعادة ؟

لقد بينا سابقاً ان النفس لا تشعر بالشقاء إلا لوجودها في الجسم ، فقد كانت قبل اتصالها بالجسم سعيدة هادئة ، فلما أهبطت اليه أدركها العذاب :

الجسم والروح من قبل اجتماعهما كانا وديعين لا هما ولا سقما

فهل كتب على النفس بعد اتصالها بالجسم أن تشقى في الحياة الدنيا دون رجاء ، وإن تفتى بعد الموت المحترق دون حساب . ان في شعر أبي العلاء كثيراً من الآيات التي تدل على إيمانه ببقاء النفس بعد الموت ، كقوله :

”خلق الناس للبقاء فضلت“ أمة تحبواهم للنفاة
إنما ينقلون من دار أعمال إلى دار شقوة أو رشاد

وقوله :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت البكما
إن صح قولكما فليست بخاسر أو صحَّ قولِي فالحسار عليكما

ولا معنى لبقاء النفس إلا إذا كان بقاؤها وسيلة لتحقيق الاقتران بين الفضيلة والسعادة في الدار الآخرة ، لأن من متناقضات الحياة الدنيا أن أولي الفضل يعيشون فيها غرباء ، ولذلك وجب أن يكون هنالك حياة ثانية تحشر فيها النفوس والأجساد ، يجرى فيه الفاصل ويجازى المسيء . وأبو العلاء لا ينفي عن الخالق قدرته على حشر الأجساد وبعث الاموات فيقول :

— وقدره الله حق ليس يعجزها حشر لجسم ولا يبعث لاموات
— بحكمة خالقي طيبي ونشري وليس بمعجز الخلاق حشري
— إذا ما أعظمي كانت هباء فإن الله لا يعيه جمعي

أو ينف من البعث موقف التشكك الحائر ، فيقول :

— خلد المرأة واستخير نجوما تمر بمطعم الأري المشوير :

تدل على الحمام بلا ارتياب ولكن لا تدل على النشور
 - دفنهم في الارض دفن يقين ولا علم بالارواح غير ظنون
 - ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة وحق لسكان البسيطة أن يبكوا
 يحطمتنا ريب الزمان كأننا زجاج ولكن لا يعاد له سبك

ونحن وان كنا نعلم علم اليقين ان الحياة لا تبقى لحي : الا أننا نجهل ما سيكون
 مصيرنا بعد الموت .

- سأرحل عن وشك ولست بعالم على أي أمر لا أبا لك أقدم
 - ارواحنا معنا وليس لنا بها علم فكيف إذا حوتها الأقبر
 - أما الجسر فالتراب مآها وعيت بالارواح اني نسلك

لا شك أن جسدنا سيتحول بعد الموت إلى تراب :

تعود إلى الارض أجسامنا وتلحق بالعنصر الطاهر

أما ارواحنا فأننا لا نستطيع أن نشكر ان الله قادر على ابقائها وبعثها، وإذا علمنا
 أن أبا العلاء يؤمن بالله ولا ينفي عن قدرته حشر الاجساد ولا بعث الاموات، علمنا
 أن قوله ببقاء النفس بعد الموت ليس قولاً مطلقاً ، وإنما هو قول شرطي مبني على
 إيمانه بالله .

المهم في ذلك كله ان نسلم أمرنا إلى الله وان نتجرع كأس الموت بشجاعة. نعم إن
 أبا العلاء يقول وملء نفسه الرعب والاسى :

يهال التراب على من ثوي فاه من النيل الهائل

ولكنه عندما يحكم عقله يرحب بالموت ويستقبله بنفس مطمئنة :

- ولا يرهبن الموت من ظل راكباً فان المحلاراً في التراب صعود

وكم أنفدنا بالسيول موانع وكم خبرتنا بالغمام رعود
- لا يرهب الموت من كان امرءاً فطنا فان في العيش اوزاءاً واحداً

وكيف نرهب الموت ونحن نعلم أن موتاً يسيراً معه رحمة خير من اليسر وطول
البقاء ، لقد بلونا الحياة ، وخبرنا أطوارها ، فلم نجد فيها إلا الشقاء ، وقد تقدمنا
أصحابنا فلم يرجع منهم أحد ليقول لنا ما هو مصيرنا بعد الموت . ولكن مأساة
الحياة تقول لنا بلسان أبي العلاء :

- ونومي موت قريب النشور وموتي نوم طويل الكرى
فهل قام من جدث ميت فيخبر عن مسمع أو مرى
ولو هب صدقه معشر وقال اناس طفى وافرى

تلك هي مأساة الانسان ومصيره ، يولد ليشقى ، ويشقى ليموت . وما هذا
الحنين إلى الموت الذي نجده في شعر أبي العلاء ، إلا حنين نفس مستغيثة تريد أن
تترك تيار الحياة الصاخب المملوء بالمتناقضات لتعود إلى ربها . ان أجسامنا إذا عادت
إلى الارض ولحقت بالعنصر الطاهر ارتاحت من التعب والعناء ، فما باللنا اذن نخاف
لمجرع كأس الموت . ان طريق الردى أفضل الطرق ، ونحن لا نفيق من السكر
المحيط بنا إلا إذا استسلمنا لقضاء الله :

إذا كنت بالله المهيمن واثقاً فسلم اليه الأمر في اللفظ واللفظ

فوجود الله المهيمن على الدهر ، والنور المحيط بظلمات الوجود ، والعقل الهادي
إلى الرشاد ، كل ذلك يولد في قلوبنا رجاء واطمئناناً ، ويقلب قسوتنا إلى رحمة . إن
الله الذي خلق كل شيء قادر على انقاذنا من مخالب الدهر ، وكل من أدرك مأساة
الحياة ولم يقنط من رحمة الله صار أقوى من الموت .

خاتمة

وإذا أردنا في نهاية هذا البحث أن نحكم على فلسفة أبي العلاء حكماً عاماً قلنا إن هذه الفلسفة القليلة التماسك ، تجمع بين الشك واليقين ، والعقل والالهام ، والحقيقة والمجاز ، والجبر والاختيار في وزن واحد ، وهي تقتبس عناصرها من الدين الاسلامي ، والفلسفة اليونانية ، والباطنية ، والبوذية ، والمزدكية ، وغيرها ، وهما البناء الكثير الاوان الذي تقيمه يشتمل على لون واحد جامع ، وهو لون التشاؤم ، وليس هذا التشاؤم تشاؤماً مطلقاً ، وإنما هو تشاؤم نسبي لا ينفي وجود الخير :

والشر مشتهر المكان معرف والخير يلمح من وراء خمار

فلو كان تشاؤم أبي العلاء مطلقاً لما عزی نفسه بالایمان ، ولا تمسك باهداب العقل ولا تطلع إلى الملل الأعلى . ان اصحاب التشاؤم المطلق يعتقدون ان الوجود شر كله ، وان اللاوجود خير من الوجود ، أما أصحاب التشاؤم النسبي فيعتقدون ان الخير موجود مع الشر :

والخير والشر ممزوجان ما افترقا فكل شهد عليه للصاب ملرور

وفي وسع الانسان الذي يتبع عقله أن يقلب الظلمة إلى نور إذا هو آمن بالله حكيم عادل يضمن اقتران السعادة بالفضيلة . ومن الخطأ تشبيه تشاؤم أبي العلاء بتشاؤم (شوبنهاور) ، لان الارادة في نظر هذا الفيلسوف عمياء هوجاء كالدهر ، سيان عندها الخير والشر ، أما الله عند المعري فلا يصدر عنه الا الخير ، ولا يريد لعباده الا الرحمة .

قال (دي بور) : « نعم ، لا يبي العلاء في بعض الاحيان آراء معقولة ، خليفة بكل احترام ، ولكنها ليست فلسفة . وليس القالب الذي صيغت فيه بما فيه من تكلف وبما يغلب عليه من اجتغال بالذي يسمو إلى منزلة الشعر . ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف أفضل من التي عاش فيها . . . لكان من المحتمل أن يقدر على الاجادة في شيء من النقد الاولي الذي يقوم على نقد الالفاظ ، وهو بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة دعا إلى الزهد في ملذاتها ، وكان متبرماً بالاحوال السياسية ، بوجه عام وبآراء العامة في الدين ، وبمزاعم خاصة في العالم ، غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بمجديد . ويكاد أبو العلاء يكون خلواً من كل مقدرة على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على التحليل ، أما التركيب فليس له منه نصيب (١) » .

ومهما من يكن أمر فإن القيود التي فرضها شاعر الفلاسفة على نفسه في اللزومات أفسدت عليه شعره ، كما ان السجع الذي التزمه في الفصول والغايات أفسد عليه نثره . وما أكثر ما يطرفنا به فيلسوف الشعراء من الآراء الفلسفية الطريفة ، إلا أن هذه الآراء متنافرة ومختلطة ، وصاحبها لا يهتم جمعها في مذهب فلسفي متماسك .

وليس الذي يعيننا الآن أن تكون آراء أبي العلاء مضطربة أو غير مضطربة ، وإنما الذي يعيننا هو أن ظروف حياته قد فرضت عليه قيوداً سببت له الشك والتشاؤم والتردد رغم إيمانه بالله .

المصادر

- ١ - تيمور (أحمد) ، أبو العلاء المعري : القاهرة ١٩٤٠ .
- ٢ - حسين (طه) - تجديد ذكرى أبي العلاء : الطبعة الثالثة : القاهرة ١٩٣٧ .
- مع أبي العلاء في سجنه ، القاهرة ١٩٣٩ .
- ٣ - الراجكوتي (عبد العزيز) ، أبو العلاء وما اليه ، القاهرة ١٣٤٤ .
- ٤ - عبود (مارون) ، زوبعة الدهر ، بيروت ١٩٤٥ .
- ٥ - العلايلي (عبد الله) ، المعري ذلك المجهول ، بيروت ١٩٤٤ .
- ٦ - المهرجان الالفي لأبي العلاء المعري ، دمشق ١٩٤٥ .
- ٧ - اليازجي (كمال) ، أبو العلاء المعري ، آراؤه في لزومياته ، بيروت ١٩٦٤ .
- ٨ - الراوي (طه) ، أبو العلاء في بغداد ، بغداد ١٩٤٤ .
- ٩ - كيلاني (كامل) ، حديقة أبي العلاء ، القاهرة ١٩٤٤ .
- ١٠ - المحاسني (زكي) ، أبو العلاء ناقد المجتمع ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ١١ - طرابلسي (أحمد) ، النقد واللغة في رسالة الفخران ، دمشق ١٩٥١ .
- ١٢ - الجندي (سليم) ، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره ، دمشق .
- ١٣ - عبد النور (جبور) ، أبو العلاء المعري : مقال له في دائرة المعارف البستانية .

1 - Baerlein, Abou'l - Ala, the Syrian, London 1910

2 - Blochet, Les sources orientales de la Divine Comédie, Paris 1901

3 - Nicholson, Abū - L - Alā - al Ma'arri, in Encylop. de l'Islam

4 - Laoust (H), La vie et la philosophie d'Aboul - Alā al-Mā'arri.
Bull. Et. Orientales. Damas, X 1943 - 1944

ç - Margoliouth, Biography of Abu'l - Alā, Oxford 1898

الإنشاء الفلسفي

١ - قبل ان المعري كان ضحية من ضحايا العقل ، ما معنى هذا القول وما رأيكم فيه .
(دورة ١٩٥٣)

٢ - قال بعضهم « هدم المعري ولم يبن » ، ناقش هذا الرأي .
(دورة ١٩٥٤)

٣ - لماذا اختلف الناس في الحكم على مذهب المعري ، فصل مظاهر هذا الاختلاف وحاول أن تجد له سبباً .
(دورة ١٩٥٦)

٤ - قال أبو العلاء :
اثنان اهل الارض ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له
وقال :

إذا رجع الحصيف إلى حجاب تهاون بالشرائع وازدراها
إشرح قوله مشيراً إلى ما يذكر من آرائه في الأديان والعوامل التي أذكت
ثورته عليها ، وناقشه في جوهر فكرته مستنداً إلى البرهان والواقع .
(الدورة الأولى ١٩٦١)

٥ - جاء في قول لأبي العلاء :
يقولون ان الجسم تنقل روحه إلى غيره حتى يهذبها النقل
فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

وضح المعاني التي أشار إليها المعري في هذين البيتين ، وبين :
- رأيه في الديانات والشرائع .

- موقفه من العقل .
- وأبّد ما تذكره بإشارات واضحة .

(الدورة الثانية ١٩٦٢)

الفصل الرابع

القرآن

الغزالي

حياته وآثاره

ولد أبو حامد ، محمد بن محمد ، بن أحمد الغزالي سنة ٤٥٠ هـ - ١٠٥٩ م في (الغزاة) ، وهي بلدة في جوار (طوس) من أعمال خراسان . وكان أبوه يغزل الصوف ، ويبيع في دكان بسوق الصرافين ، فقال فريق أنه سمي بالغزالي بتشديد الزاي نسبة إلى حرفة والده ، وقال فريق أنه سمي بالغزالي بتخفيف الزاي نسبة إلى بلدة الغزاة ، ومهما يكن من أمر ، فإن اسم الغزالي بالتخفيف هو الذي غلب عليه .

كان والده رجل خير وصالح ، فلما أحسّ بدنو أجله ، وصّى بولديه الصغيرين محمد وأحمد صديقاً له من المتصوفة ، فرباهما هذا المتصوف تربية دينية صحيحة ، ولما نفذ كل ما خلفه لهما والدهما من المال ، نصحبهما بالدخول في إحدى المدارس التي أسسها نظام الملك للحصول على قوتها . وهكذا انقطع الأخوان الصغيران إلى العلم حتى برا أقرانهما وبلغا أحسن المراتب .

وقد ظهرت على محمد الغزالي آثار النبوغ والذكاء منذ سني حياته ، فلم يكد يبلغ أشده حتى تعلم القراءة والكتابة ، وطرفاً من علوم الدين ، قرأ الفقه في طوس على أحمد الرادكاني ، ثم سافر إلى جرجان سنة ٤٦٥ هـ - للتعلم في الدراسة على أبي نصر الاسماعيلي ، ثم رجع إلى طوس . قال الغزالي : بينما كنت عائداً إلى طوس قطعت علينا الطريق ، وانخذ اللصوص جميع ما معي ، ومضوا فبقعهم ، فالتفت إلي مقدمهم ، وقال : اوجع ويحك والا هلك . فقلت له : أسألك بالذي ترجو

السلامة منه ان تردّ علي تعلّيقتي ، فما هي شيء تستغنون به ، فقال : وما هي تعلّيقتك ؟ فقلت : كتب في تلك المخلاة ، هاجرت لسماعها ، وكتابتها ، ومعرفة علمها ، فضحك وقال : كيف تدعي انك عرفت علمها وقد اخذناها منك . فتجردت من معرفتها ، وبقيت بلا علم . وأمر بعض اصحابه ، فسلم الي المخلاة . فقلت : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمري ، فلما وافيت طوس ، اقبلت علي ا . بعد ثلاث سنين ، حتى حفظت جميع ما علّفته ، وصرت بحيث لو قطع علي الطريق لم انجرد من علمي .

ثم إن الغزالي انتقل بعد ذلك إلى مدينة نيسابور سنة ٤٧٠ هـ - ، واتصل فيها بأبي المعالي الجويني الملقب بإمام الحرمين ، ولزقه حتى وفاته سنة ٤٧٨ هـ . وهناك ، في جوار امام الحرمين ، درس الفقه ، وعلم الكلام ، وتعلم الجدل ، والمنطق ، واصولهما ، وأساليبهما ، وقرأ شيئاً من الفلسفة . فلما مات امام الحرمين ، خرج الغزالي من نيسابور إلى العسكر ، ولقي الوزير السلجوقي نظام الملك ، فأكرمه وبالف في الاقبال عليه . وكان بحضرة الوزير جماعة من الأفاضل ، فاجرت بين الغزالي وبينهم عدة مناقشات ظهر فيها عليهم ، فأعجب به نظام الملك ، ثم رأى أن يستعين به في الدفاع عن عقيدة أهل السنة ، والرد على الباطنية ، فولاه منصب التدريس في المدرسة النظامية ببغداد سنة ٤٨٤ هـ - ، فأقبل الطلاب عليه إقبالاً منقطع النظير ، واتسعت حلقاته ، وذاع صيته ، حتى لقب بإمام العراق ، فكلفه الخليفة العباسي المستظهر بالله الردّ على الباطنية التعليمية ، الذين اشدّ أزرهم بظهور ابن الصباح ، فصنف في الرد عليهم عدة كتب منها : المستظهري ، وحجة الحق ، ومفصل الخلاف ، والدرج المرقوم ، والقسطاس المستقيم ، وغيرها .

ويظهر لنا من مطالعة كتاب « المنقذ من الضلال » ان الغزالي وقع ، خلال هذه المرحلة من حياته ، في ازمة نفسية هيات له الظروف الملائمة لتفتح بواعث شخصيته ، فقرأ كتب الفلاسفة ، وهو منهمك في تدريس ثلاث مائة طالب في المدرسة النظامية ، فأطلعه الله على منتهى علومهم في أقل من ستين ، ثم واظب على التفكير فيها بعد فهمها قريباً من ستين ، وألف على أثر ذلك كتابين ، هما : كتاب مقاصد الفلاسفة ، وكتاب تهافت الفلاسفة .

أما كتاب مقاصد الفلاسفة فقد ألّفه الغزالي للبرهان على انه محبط بمذهب الفارابي وابن سينا في المنطقيات والطبيعات والالهيات تمهيداً للرد عليهما ، وقد حكى لنا قصة هذا الكتاب فقال : ان « الوقوف على فساد المذاهب قبل الاطاحة بمداركها محال ، بل هورمي في العماية والضلّال . (لذلك) رأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً مشتملاً على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والالهية ، من غير تمييز بين الحق منها والباطل ، بل لا أقصد إلاّ تفهم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد ، وأورده على سبيل الاختصار والحكاية مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم . ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة وهو اسمه » (١) . وقال في خاتمة الكتاب : « فهذا ما اردنا ان نحكيه من علومهم المنطقية والالهية والطبيعية ، من غير اشتغال في تمييز الفث من السمين ، والحق من الباطل » (٢) . ولئن امتاز كتاب مقاصد الفلاسفة بطريقته العلمية وحياده اللام ، لقد اشارت جميع الدلائل على ان الغزالي لم يؤلفه لرجبة مجردة في العلم ، بل سعياً لطمأننة شكوكه الفكرية ، وتهدة اضطرابه الباطني ، وكتاب المقاصد كتاب جليل ، لا يقل ضبطاً ودقة عن كتاب النجاة لابن سينا ، وكان له في الغرب شأن عجيب ، فترجم إلى اللاتينية سنة ١١٤٥ في طليطلة ، ترجمه (دومينيكوس هونديسالبنوس Dominicus Gundissalinus) بعنوان منطق الغزالي العربي وفلسفته ؛ ولكن دون ترجمة افتتاحيته وخاتمته ، فظهر للغربيين وقيل ان هذا الكتاب مشتمل على آراء الغزالي ، وحسبه فيلسوفاً من أصحاب الفارابي وابن سينا .

وأما كتاب تهافت الفلاسفة فقد ضمنه شكوكه في براهين الفلاسفة ، حتى ظهر للناس ان نقده قد وجه إلى الفلسفة ضربة قاسية لم تقم لها بعدها قائمة ، والواقع غير هذا ، لأن " نقد الغزالي لا ينال إلاّ الفارابي وابن سينا ، دحّ أن ما يشتمل عليه

١ - مقاصد الفلاسفة ، ص : ٣٢ من طبعة سليمان دنيا ، دار المشرق ، القاهرة ١٩٦١ .

٢ - المصدر نفسه ، ص : ٣٨٥ .

كتاب التهافت من تحليل دقيق ، ونظر عميق ، يدل على ان صاحبه كان فيلسوفاً من الطبقة العالية . وسنعود إلى الكلام على هذا الكتاب في مكان آخر من هذا الفصل .

وما أن أنجز الغزالي تأليف هذين الكتابين حتى اعترته أزمة داخلية غيرت مجرى حياته . وهي أزمة حادة شلّت نشاطه ، فقرر اعتزال العمل ، وترك الأهل والولد ، مضحياً بكل شيء في سبيل البحث عن الاطمئنان الداخلي . وفي كتاب المنقذ من الضلال وصف مؤثر لهذه الأزمة الداخلية ، التي جعلته يتخلّى عن منصبه في المدرسة النظامية بالرغم من تمسك الولاة به . قال الغزالي : « ثم لاحظت احوالي ، فاذا انا متفهم في العلائق ، وقد أهدقت بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالي ، واحسنها التدريس والتعليم ، فاذا انا مقبل فيها على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة .

و ثم فكرت في نيتي في التدريس ، فاذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه ، وانتشار الصيت ، فتيقنت اني على شفا جرف هار ، وأني قد اشغبت على النار ، ان لم اشتغل بتلاقي الاحوال (١) ، . وقال ايضاً : « فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام . ومنادي الايمان يتادي : الرحيل الرحيل ، فلم يبق من العمر الا القليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما انت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل . . . ثم يعود الشيطان ويقول هذه حال عارضة ، اياك ان تطاوعها ، فانها سريعة الزوال . . فلم أزل اتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعي الآخرة ، قريباً من ستة أشهر ، أولها رجب سنة ثمان وثمانين واربع مائة ، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطراب ، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس . . . وأورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب ، بطلت معه قوة الهضم ، ومراة الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لي ثريد ولا تنهضم لي لقمة ، وتعدى إلى ضلّ القوي ، حتى قطع الاطباء طمعهم في

الصوفية . وبينما هو على هذه الحال جاءه من سلطان ذلك الوقت امر الزام بالنهوض إلى نيسابور لمعاودة نشر العلم في مدرستها . قال الغزالي : وبلغ الالتزام حداً كاد ينتهي ، لو اصررت على الخلاف ، إلى حد الوحشة ، فشاور في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات ، فأشاروا عليه بترك العزلة ، والخروج من الزاوية . وقد بين الغزالي سبب عودته إلى نشر العلم بعد الاعراض عنه ، فقال : « وهذه حركة قدرها الله تعالى ، وهي من عجائب تقديراته التي لم يكن لها انقذاح في القلب في هذه العزلة ، كما لم يكن الخروج من بغداد ، والتروع عن تلك الأحوال مما خطر امكانه اصلاً بالبال ، والله تعالى مقلب القلوب والأحوال ، وقلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ، وأنا أعلم اني وان رجعت إلى نشر العلم ، فما رجعت ، فإن الرجوع عود إلى ما كان ، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكتسب الجاه ، وأدعو اليه بقولي وعملي ، وكان ذلك قصدي ونيتي ، وأما الآن فادعو إلى العلم الذي به يترك الجاه ، ويعرف به سقوط رتبة الجاه - هذه هي الآن نيتي وقصدي وأميتي ، يعلم الله ذلك مني ، وأنا أبغي ان اصالح نفسي وغيري ، ولست ادري أضل عن مرادي ، أم اخترت دون غرضي ، ولكني أؤمن ، إيمان يقين ومشاهدة ، انه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، واني لم انحرك ، لكنه حركني ، واني لم أعمل ، لكنه استعملني ، فأسأله أن يصلحني أولاً ثم يصلح بي ، وان يريني الحق حقاً ، ويرزقني اتباعه ، ويريني الباطل باطلاً ويرزقني اجتنابه (١) » .

لقد حاول الغزالي بعد رجوعه إلى التدريس في نيسابور سنة ٤٩٩ هـ - ان ينهض بأعباء الاصلاح الديني ، إلا ان اقامته في نيسابور لم تمتد إلا ستين عاد بعدهما إلى طوس على أثر مصرع فخر الملك بن نظام الملك . وهناك في طوس أنشأ زاوية للمتصوفين ومدرسة لطلاب الفقه ، واتقطع خلال السنوات الأخيرة من حياته إلى العبادة ومجالسة أرباب القلوب ، وأهل الحديث ، حتى توفاه الله في ١٤ جمادى الأخيرة عام ٥٠٥ هـ .

تلك هي حياة الغزالي . وهي وإن كانت في ظاهرها حياة بسيطة لا تثير الاهتمام ، إلا أنها في باطنها غنية بالتجارب الروحية التي غيرت مجرى أفكاره . فكما دفعته اضطراباته الباطنة وشكوكه الفكرية إلى اعتزال الحياة العامة ، كذلك أثرت عزله ورياضته في توجيه فكره ، وتحديد طريقته ، وزيادة شوقه إلى الإصلاح الديني .

ويظهر أن الغزالي لم يترك الكتابة والتأليف في السنوات التي قضاها في التنقل والعبادة ، فقد كتب خلال تلك الفترة قسماً كبيراً من كتاب أحياء علوم الدين ، وكثيراً من كتبه الدينية الأخرى . وبلغت مؤلفاته عدداً ضخماً ، وأكثر موضوعاتها تدور حول الفكرة الدينية التي شغلت حياته كلها . وهذا ما يجعل لها ميزة نادرة في تاريخ الفكر من حيث وحدة الموضوع . ومن أهم مزاياها أيضاً وضوح الفكرة ، وقوة التعبير ، وروعة الأسلوب ، والصراحة ، والبعد عن المحسنات اللفظية . يشعر القارئ في كل جملة من كلامه بأن هناك قلباً خفياً وفكراً جوالاً ، وإرادة صادقة . تدفعه إلى مجاوزة حجب الالفاظ . وقد لفت نظره إلى اغلاطه اللغوية . وطلب منه أن يعنى بتركيبه . فأجاب أن قصده إنما هو المعاني وتحقيقها دون الالفاظ وتلفيقها .

ولسنا نريد الآن أن نحصي جميع مؤلفات الغزالي وإنما نريد أن نذكر لكم أهمها . وهي :

أ - كتب الفلسفة والمنطق . ومنها : (١) مقاصد الفلاسفة (٢) تهافت الفلاسفة (٣) محك النظر في المنطق (٤) مشكاة الأنوار (٥) معارج القدس في مدارج معرفة النفس (٦) معيار العلم في المنطق (٧) حقائق العلوم لأجل الفهم (٨) المعارف العقلية والحكمة الإلهية (٩) المتقذ من الضلال (١٠) رسالة الطير ، وغيرها .

ب - كتب الاخلاق والتصوف ، ومنها : (١) آداب الصوفية (٢) الأدب في الدين (٣) أحياء علوم الدين (٤) ايها الولد (٥) بداية الهداية وتهذيب النفس بالآداب

٢ - موقف الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة ازاء بعض المسائل الفلسفية كسألة قدم العالم ، وروحانية النفس ، والسببية .

٣ - رأي الغزالي في مقومات التصوف كالزهد ، وحب الله ، والفناء في الله .

٤ - حياته الروحية والفكرية كما تبدو لنا من خلال كتاب المنقذ من الضلال .
ولنتكلم الآن على كل قسم من هذه الأقسام على حدة .

١ - موقف الغزالي من علم الكلام ورأيه في اهم مشكلاته

في تاريخ الفكر الاسلامي طائفة تقدم الثقل على العقل ، وطائفة تقدم العقل على الثقل ، وطائفة تجمع بين العقل والثقل في وزن واحد من الاتساق .

اما الطائفة الاولى ، فهي التي تمسك بحرفية النص لاعتقادها ان العقل لا يستطيع أن يحيط بحقائق الامور الالهية ، وإذا رأى بعض افراد هذه الطائفة ان يرجع إلى العقل ، رجع اليه لاستخدامه في الدفاع عن الشرع ضد المخالفين له في العقيدة .

واما الطائفة الثانية ، فهي التي لا تعرف اماماً سوى العقل ولا تصدق الا بما هو عقلي محض ، بل العقل عندها حاكم مطلق في الامور الدنيوية ، والامور الدينية معاً . فاذا سأل الانسان نفسه عن سبب ايمانه بالشرع اجابته هذه الطائفة بان العقل يقضي بضرورة الشرع والحاجة اليه في تنظيم سلوك الناس ، لأن الناس ليسوا قادرين جميعاً على سلوك طريق الحق والخير بفطرتهم ، اما الانسان الذي يبلغ درجة التضج العقلي فإنه يستطيع ان يدرك الحق بنفسه ، وإذا كلف نفسه القيام ببعض الواجبات الدينية فمرده ذلك إلى حكم عقله بضرورتها لا إلى تسليمه بها تسليم مؤمن بها من الشرع ، ومعنى ذلك ان العاقل في نظر هؤلاء يستطيع أن يفصل بعقله إلى كل شيء من غير أن يكون محتاجاً في ذلك إلى الايمان والوحي .

واما الطائفة الثالثة ، فهي التي تحاول شق طريق وسط بين الطريقتين السابقتين جاهدة في تحديد الميدان الخاص بالعقل ، والميدان الخاص بالثقل . وإذا كان من الصواب

ان نقول مع هذه الطائفة : ان ادراك كل حقيقة روحية يتم بطريق العقل والنقل معاً
وجب علينا ان نقصِف إلى ذلك أن لكل من هذين الطريقين نوعاً من الادراك خاصاً
به . فلا يجوز ان نخلطهما معاً ، ولا ان نقيم واحداً منهما بدلاً من الآخر ، ولا أن
نثبت أحدهما وننفي الآخر .

والمثال من الطائفة الاولى : الخوارج والمرجئة واصحاب الحديث .

والمثال من الطائفة الثانية : المعتزلة والفلاسفة .

والمثال من الطائفة الثالثة : الاشعرية .

وإلى جانب هذه الطوائف الثلاث طائفة الصوفية التي جعلت الوصول إلى الحقيقة
مبنياً على الخدس الروحي والكشف الباطني .

ومن قرأ كتاب المنقذ من الضلال وجد اصناف الطالبين عند الغزالي ينقسمون إلى
اربع فرق ، وهم : المتكلمون ، والفلاسفة ، والتعليمية ، والصوفية . ولسنا نريد
الآن ان نتكلم على هذه الفرق كلها ، فان الكلام عليها سيجيء في تحليل كتاب المنقذ
من الضلال ، ولكننا نريد أن تقتصر في هذا الفصل على بيان موقف الغزالي ازاء
علم الكلام ومشكلاته .

لنبين أولاً ما هو المقصود باصطلاح علم الكلام .

الكلام في اللغة هو اللفظ المركب الدال على معنى بالوضع والاصطلاح لا بالطبع .
واول استعمال لهذه الكلمة بغير معناها اللغوي كان للدلالة على صفة من صفات الله
وهي صفة الكلام . وقد اشتمل القرآن على ذكر كلام الله ، فأخذ الكثيرون قوله على
معناه الحرفي ، وقصدوا به المشافهة بالكلام ، وعنده غيرهم صفة من صفات الله
تعالى . ثم اصبح الكلام بعد ذلك علماً يبحث في ذات الله وصفاته ، وفي احوال
الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام . وقيل ايضاً : ان لهذه التسمية وجوهاً
اخرى : احدها ان الكلام ضد السكوت ، وان أهل البدع يتكلمون في اسماء الله
وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، فلا يجوز السكوت عنهم ، بل ينبغي الرد عليهم
بكلام مرتب منظوم ، والثاني ان علم الكلام انما سمي بهذا الاسم لأنه ينشئ بالحد

المسلمة من الشرع . وليس هذا النظر العقلي عند المتكلمين غاية بلدائه ، وإنما هو وسيلة لفهم العقيدة والدفاع عنها . ويشمل اصطلاح علم الكلام جميع الفرق التي اعتمدت على العقل في الدفاع عن العقيدة الدينية . لقد كان للشعبة علم كلام خاص بهم ، ولكن الأئمة كثيراً ما حنروا تلاميذهم من التثبيت بمشكلات علم الكلام وطرقه . وبعد المعتزلة أشهر من زاول علم الكلام فأنشأوا مدرسة ذات طابع تأملي ، تعتمد على المعطيات الدينية الاساسية ، إلا أنهم ذهبوا إلى وجوب المعرفة بالعقل ، وزعموا ان الانسان يستطيع بعقله ، قبل ورود السمع ، ان يعرف الحسن ويعتقه ، ويدرك القبيح ويجتنبه ، وليس ورود التكليف إلا الطاقاً من الله أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء امتحاناً واختباراً ، ولئن اتفق المعتزلة وغيرهم من علماء الكلام على ان الاعتماد على العقل واجب ، لقد اختلفوا في مصدر هذا الواجب ، فقالت المعتزلة : ان هذا المصدر ذاتي محض ، ناجم عن طبيعة العقل نفسه ، وان هذا العقل اذا بلغ تمامه استطاع أن يصل إلى معرفة الله ، أما سائر المتكلمين فيثبتون تقدم النقل على العقل ويقولون : لولا وجود الشرع لما تمكن العقل من معرفة الله . وفي الحق ان هناك نوعين من البراهين : أحدهما عقلي مبني على الاوليات والبداهيات ، والآخر سمعي مبني على القرآن والحديث والاجماع . فبينما نحن نجد المعتزلة لا يعترفون الا بقيمة البرهان الأول قائلين ان كل برهان سمعي لا يدعاه العقل فهو مردود . نجد غيرهم من المتكلمين وعلى رأسهم الاشاعرة يذهبون إلى أن العقل لا قيمة له بدائه ، وان براهينه لا تكون صادقة إلا إذا كانت مبنية على معطيات الشرع ، وإذا تذكرنا أن الغزالي كان أشعري التزعة لم نعجب لوقوفه إزاء العقل موقفاً قريباً من مذهب الاشاعرة ، وان كان مختلفاً عنهم في غايته . ولعلنا إذا بينا رأي الغزالي في بعض مشكلات علم الكلام نستطيع ان ندرك أسباب إعراضه عنه .

٢ - موقف الغزالي الخاص إزاء بعض مشكلات الكلام

سنقصر كلامنا في هذا الفصل على الالام بثلاث مشكلات : وهي مشكلة العقل والنقل ، ومشكلة الحرية الانسانية ، ومشكلة رعاية الله للاصلاح .

أ - العقل والنقل - رأي الغزالي في العقل مختلف عن رأي المعتزلة والفلاسفة

لأنه لم يبين المعرفة على العقل وحده ، بل بناها أيضاً على التجربة الروحية ، والكشف الباطني ، ان لليقين عنده ثلاث مراتب : الاولى إيمان العوام - والثانية إيمان المتكلمين . وهو ممزوج بنوع من الاستدلال . ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام - والثالثة إيمان العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب .

ولبيان هذه المراتب الثلاث بمثال ، وهو حصول التصديق بكون زيد في الدار ، فان لهذا التصديق ثلاث درجات : الاولى ، ان يقول لك من جربت صدقه ، وتعود قلبك ان يسكن اليه ، ويطمئن بخبره ، ان زيدا في الدار ، فانت تصدق ما يخبرك به بمجرد السماع . والتقليد : وهذا الايمان هو ايمان العوام ، فانهم يصدقون ما سمعوه من آبائهم وامهاتهم عن وجود الله ، وعلمه ، وارادته ، وقدرته ، وسائر صفاته ، وعن بعثة الرسل ، يصدقونه كما سمعوا به ولا يخطر ببالهم خلاف ما قاله لهم آبائهم ومعلموهم لحسن ظنهم بهم . والثانية ان تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ، ولكن من وراء جدار فتستدل به على كونه في الدار ، فيكون تصديقك بالاستدلال أقوى من تصديقك بمجرد السماع ، فانك إذا قيل لك أنه في الدار ، ثم سمعت صوته ازدادت به يقينا ، فإيمانك في هذه الحالة ممزوج بدليل ، وهو ايمان المتكلمين الذين يجمعون بين العقل والنقل ، والثالثة ، ان تدخل الدار ، فتنظر إلى زيد بعينك وتشاهده ، وهذه هي المعرفة الحقيقية ، والمباشرة اليقينية ، وهي تشبه ايمان الصديقين والعارفين : الذين يشاهدون الحق بأنفسهم . لا شك ان هذا الايمان ينطوي على ايمان العوام والمتكلمين ، ألا أنه يتميز عنه بميزة يئنة يستحيل معها امكان الخطأ والوهم .

والغزالي يقسم العلوم قسمين ، وهي العلوم الشرعية أو الدينية ، والعلوم العقلية ، اما العلوم الدينية ، فهي المأخوذة بطريق التقليد عن الانبياء ، وهي تحصل بتعلم كتاب الله وسنة رسوله ، وفهم معانيهما بعد السماع ، وبها كمال صفة القلب وسلامته من الادواء والامراض . واما العلوم العقلية ، فهي ما تقضي بها غريزة العقل ، ولا توجد بالتقليد والسماع ، وهي قسمان ، ضرورية ومكتسبة ، فالضرورية هي المبادئ العقلية التي فطر الانسان عليها ، ولا يدري كيف ومتى حصلت له ، كعلمه ان الشخص

معرفة الامور الابدية بطريق العقل وحده فضول ، وطمع في غير مطمع ، لان هذه الامور ليست مما تتسع له القوى البشرية ، وهي لا تنال بطريق النظر العقلي ، بل تنال بطريق آخر . وهو طريق الكشف الباطني الذي ستتكلم عليه في فصل التصوف . ولا يشترط في الحق عند الغزالي أن يكون مؤيداً بالبرهان العقلي فحسب ، بل يشترط فيه أيضاً أن يكون موافقاً للكتاب والسنة . وهكذا تنقسم المعرفة إلى قسمين : معرفة عقلية ومعرفة دينية . وهذا كله يوضح لنا أسباب حملة الغزالي على الفلاسفة واظهاره تناقض مذهبهم في استنباط الامور الإلهية على طريقة العلماء ، فهم لم يكتفوا بالخبر كما نقله اليهم الانبياء ، ولا ارتقوا في المعارف الدنية إلى المشاهدة والمكاشفة ، بل ارادوا ان يزنوا حقيقة الله بميزان العقل ، وان يستنبطوا بهذا الميزان احكاماً لا يمكن الوصول اليها الاً بطريق الوحي والالهام ، فوقعوا فيما وقعوا فيه من التخطي .

أما الاصل الذي ترجع اليه مبادئ العقل ، فان للغزالي فيه رأيين يبدوان متعارضين ، فهو يعترف أولاً بأنه لا يستطيع أن يشفي نفسه من الشك الا بمعونة خارجية . وهذه المعونة الخارجية هي النور الذي ينبجس في القلب من الجود الالهي . وهو يقول ثانياً ان مبادئ العقل ضرورية يقرها حتماً وبغير برهان كل ذي فطرة سليمة لمجرد حضورها في الذهن ، فهي اذن تستمد وضوحها من صفتها الضرورية . ولينين هذا التعارض ببعض الأمثلة :

فمن النصوص التي تثبت حاجة العقل إلى معونة خارجية قول الغزالي في كتاب القسطاس المستقيم : «ان الله علم جبريل الموازين ، وجبريل بلغها إلى الأنبياء . وهؤلاء نقلوها إلينا بتعليمهم . فالله هو المعلم الاول ، والثاني جبريل ، والثالث الرسول ، والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم طريق إلى معرفته الاً بهم» (١) ، ومن قبيل ذلك أيضاً قوله في كتاب المنقذ من الضلال ، ان جميع المعارف المنتشرة

في البشر ترجع إلى مصدر إلهي أي إلى وحي قديم أنزله الله تعالى على أنبيائه ، وعلمهم به كل أنواع الحكمة ، فعلوم الطب والنجوم والرياضيات لم تنشأ عن اختبارات العلماء وتجاربهم واستنباطاتهم العقلية . بل كانت ثمرة وحي أنزله الله على الأنبياء .

ومن النصوص التي تدل على أن المحك الأخير للمعرفة وضوح المعاني . وبداهتها قول الغزالي : « نخذ عيانه من العلوم الأولية الضرورية المستفادة اما من الحس . أو التجربة ، أو غريزة العقل . فانظر في الاوليات هل تتصور ان يثبت حكم على صفة الا ويتعدى إلى الموصوف (١) » ، وقوله في كتاب المستظهري : ان التلميذ انما يقتنع بصحة ما يلقيه عليه معلمه من المعارف ، لا بمجرد ايمانه بقدرة معلمه وصدقه : بل لأنه يرى بنور عقله صواب تلك المعارف .

لهذه النصوص كما ترون تدل على امرين متعارضين . الاول هو احتياج العقل في الوصول إلى اليقين إلى معونة خارجية والثاني هو القول ان المحك الأخير للمعرفة وضوح المبادئ العقلية ، ولكنا اذا علمنا ان المعونة الخارجية لا تنفي بداهة العقل . بل تقتضيها ، وأن معرفة صدق الموازين بالتعليم من النبي لا تنفي تحقق العقل صدقها في أثناء اخذها . كما يتحقق التلميذ صدق تعليم استاذة . لم نجد بين هذين الرأيين تعارضاً حقيقياً . لأننا نستطيع أن نرفع هذا التعارض بقولنا : ان الله انزل الموازين في كتبه ثم أتى طالبو العلم . واجالوا النظر فيها ، فتحققوا صدقها بنور عقولهم .

دع ان القوة العقلية عند الغزالي كالقوة البصرية . فلو لم يكن في العين استعداد للابصار لما رأت شيئاً بالرغم من اشراق نور الشمس عليها . فحصول الابصار تابع إذن لشرطين : أحدهما داخلي ذاتي . والآخر خارجي ، وكذلك حصول العلم في النفس فهو تابع لشرطين أيضاً : أحدهما استعداد القوة العاقلة . والآخر اشراق نور الملك عليها . ونستطيع أن نقول أن الحقائق قسمان : قسم يحتاج ادراكه إلى معونة

اقتناع داخلي بصدق أحكام العقل ، فالعقل لا يحتاج إلى معونة خارجية إلا في حالتين : الأولى لشغائه من الشك إذا ما انتابته آفته . والثانية لتبنيه وارشاده إلى الأمور الإلهية التي لا يمكنه الاطلاع عليها إلا بطريق الوحي والالهام . وهنا يظهر لنا ان موقف الغزالي مختلف عن موقف علماء الكلام والمعتزلة كل الاختلاف لأن العقل عند الغزالي محتاج إلى الاهتداء بالشرع ، وإلى تحقيق معارفه بطريق الاتصال الوجداني بالله مصدر كل حق ومعرفة ، اما علماء الكلام فاهم يعتمدون على البراهين العقلية المبينة على معطيات الشرع دون النظر إلى الكشف الباطني والاتصال الوجداني ، واما المعتزلة فاهم يعتقدون ان العقل قادر بذاته على معرفة الله وعلى التمييز بين الخير والشر .

وهذا الموقف الذي وقفه الغزالي ازاء العقل شبيه بعض الشيء بموقف الأشعري الذي حفظ للعقل حقوقه ، وجعله قادراً على فهم ما ورد في الشريعة . وعلى تأويله إذا احتاج إلى التأويل . من غير ان يقيم وزناً للتجربة الروحية العميقة . وهذه التجربة الروحية هي التي تميز الغزالي عن غيره من المتكلمين ، فقد استمدّها من طريقة الصوفية ، وجعل الشك وسيلة للكشف عن الحقيقة كشفاً ذاتياً ، لا تقليدياً . والناس عنده متفاوتون في ادراك الحقائق . فما يستطيعه العلماء لا يستطيعه العوام . ولذلك يجب الجاهل العوام عن علم الكلام ، حتى لا يطلقوا احكامهم جزافاً . كما يجب صدهم عن الخوض في المسائل الفلسفية . وخير ما يدل على علاقة العقل بالنقل قول الغزالي : « اعلم ان العقل لن يهتدي الا بالشرع ، والشرع لم يبين الا بالعقل . فالعقل كالأس ، والشرع كالبناء ، ولن يغني أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس (١) » . وقوله : « فالمعرض عن العقل مكثفياً بنور القرآن مثاله المعرض لنور الشمس مغمضاً الأجفان ، فلا فرق بينه وبين العميان ، فالعقل مع الشرع نور على نور (٢) » .

ب- حرية الانسان : بين فكرة الحرية الانسانية وفكرة التوحيد علاقة وثيقة ، لأنك إذا قلت : ان الله واحد لا شريك له ، وانه قادر ، وعالم ، وخالق ، ولا فاعل سواه ، وان

١ - معارج القدس ، ص : ٥٩ .

٢ - الاقتصاد في الاعتقاد ، ص : ٣ .

كل ما في السماوات والارض من الموجودات فهي مسخرات له ، لزم عن ذلك ان تكون أفعال الانسان ايضاً مسخرة لارادة الله ، واذا قلت ان الانسان خالق لأفعاله حرّ في أن يفعل الشيء أو لا يفعله ، فربما ادى هذا القول إلى تحديد قدرة الله المطلقة .

وليس الغزالي أول من تكلّم على الحرية الانسانية ، فقد سبقه إلى ذلك الجبرية والقدرية .

فالجبرية ينفون الفعل الحقيقي عن الانسان ، ويضيفونه إلى الله ، حتّى ان الجبرية الخالصة . ومنهم الجهمية اصحاب جهنم بن صفوان ، يزعمون ان الانسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وانما هو مجبور في افعاله ، لا قدرة له ، ولا ارادة ولا اختيار ، والله هو الذي يخلق الافعال فيه على حسب ما يخلقها في سائر الجمادات ، وتنسب اليه الأفعال مجازاً ، كما تنسب إلى الأشياء ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ، إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما ان الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر على هذا النحو كان التكليف ايضاً جبراً .

والقدرية من المعتزلة وغيرهم يقولون : ان الانسان خالق لأفعاله خيرها وشرها ، وهو مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً في الدار الآخرة ، أما الله تعالى فهو حكيم عادل لا يجوز ان يضاف اليه شر ولا ظلم ، لانه لو خلق الظلم لكان ظالماً ، ولا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمرهم به ، ولا أن يحكم عليهم بشيء ، ثم يجازيهم عليه ، وهو قد منع الانسان عقلاً وارادة ، وجعله قادراً على الفعل ، وليس ورود التكاليف في الشرع سوى ألطاف من الله ، أرسلها إلى العباد بتوسط الانبياء ، لينهك من هلك عن بيعة ، ويحيي من حيي عن بيعة ، حتّى ان بعض المعتزلة ، يثبتون الفعل للانسان خلقاً وابداعاً ، ويضيفون اليه الخير والشر والطاعة استقلالاً واستبداداً ، ويجعلون الاستطاعة قبل الفعل ، وهي قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح .

فما هو موقف الغزالي ازاء هذين الرأيين المتعارضين ؟

لا بد في تحديد موقف الغزالي ازاء الحرية الانسانية من البدء بتوضيح رأيه في أقسام الفعل . فهو يقول ان الفعل في الانسان يطلق على ثلاثة وجوه :

١ - الفعل الطبيعي ، ومثاله غرق الانسان في الماء إذا وقف عليه .

٢ - الفعل الارادي ، ومثاله التنفس بالرئة والخنجرة .

٣ - الفعل الاختياري ، ومثاله الكتابة بالأصابع .

فالجبر ظاهر في الفعل الطبيعي والفعل الارادي ، اما في الفعل الاختياري فهو مظنة الالتباس ، وهو الذي يقال فيه ان الانسان ان شاء فعل ، وان شاء لم يفعل . وتارة يشاء ، وتارة لا يشاء ، فظن بعضهم ان هذا الفعل راجع إلى الانسان لا إلى غيره .

ولكننا إذا تعمقنا في تحليل الفعل الاختياري رأينا ان له وجهين ، فاما ان يحكم العقل من غير تردد وتحير بأن الفعل موافق ، واما ان يتردد في الحكم عليه . فالمثال من الأفعال التي يقطع بها العقل من غير تردد حركة اليد إلى دفع الابرة التي يقصد بها العين ، فلا جرم ان الارادة في مثل هذه الأفعال تنبثق بالعلم ، والقدرة بالارادة ، ولكن من غير روية وفكر ، والمثال من الأفعال التي يتوقف العقل فيها ، فلا يدري انها موافقة أم لا ، سائر الأفعال التي تحتاج إلى روية وفكر كالخروج من الدار . فان الارادة إذا نهضت لفعل ما يحكم العقل بخيرته سمي فعلها اختياراً ، لذلك قيل ان العقل يحتاج في مثل هذه الأفعال إلى التمييز بين خير الخيرين ، وشر الشرين . ولا يتصور هنا ان تنبثق الارادة للفعل الا بحكم الحس والخيال والعقل ، فاذا ترجع عند العقل ان البقاء في الدار أقل شراً لم يمكنه الخروج ، وان حكم بأن الخروج أقل شراً لم يمكنه البقاء ، فالارادة مسخرة اذن لحكم العقل ، والقدرة مسخرة للارادة ، والحركة مسخرة للقدرة ، والكل مقدر في الانسان بالضرورة من حيث لا يدري ، انما هو كما يقول الغزالي محل ويجرى لهذه الأمور ، لا خالق لها بخرية . فاذن معنى كونه مجبوراً ان جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه . ومعنى كونه مختاراً انه محل لإرادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً ، وحدث

هذا الحكم جبر ايضاً ، فاذن هو مجبور على الاختيار . والفرق بين فعل الحمد ، وفعل الانسان . وفعل الله ، ان فعل الحمد جبر ، وفعل الله اختيار محض ، وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين ، فانه جبر على الاختيار . وهذا الجبر على الاختيار ، هو الذي سماه الاشعري كسباً ، وهو ليس مناقضاً للجبر ، ولا للاختيار ، وانما هو جمع بينهما .

ومعنى ذلك ان الغزالي لم يجعل ارادة الانسان حرة في اختيار الفعل الموافق ، بل جعلها مقيدة بالعلم ، وهذا العلم لطف من الالطاف الالهية ، أو نور يقذفه الله في الصدر ، فاذا صح ذلك كانت الأفعال المسماة اختيارية ناشئة عن أسباب زائدة على الذات ، وكان الانسان في النهاية مجبوراً عليها .

ولعل أحسن مثال يوضح رأي الغزالي في الحرية الانسانية قوله : في كتاب التوحيد والتوكل (١) : لنفرض ان احد الذين غمرهم الله بالطافه نظر إلى الكاغد ، وقد رآه مسوداً الوجه بالخبير ، فقال له : ما بال وجهك كان ابيض مشرقاً والآن قد ظهر عليك السواد ؟ ، فقال الكاغد : اني ما سودت وجهي بنفسي ولكن الخبر الموجود في الدواة هو الذي خرج منها ، ونزل بساحة وجهي ، وسوده ظلماً وعدواناً فسله عن سبب ذلك . فسأل الخبر ، فقال : لقد اعتدى علي القلم بطمعه ، واختطفني من بيتي ، ولفق جمعي ، وبددني كما ترى على سطح الكاغد ، فالسؤال على القلم ، لا علي ، فسأل القلم عن سبب ظلمه وعدوانه ، فقال : لست مسؤولاً عن ذلك ، لقد كنت قصباً في الحديقة ، فجاءني اليد بسكين مزقت بها ثيابي ، واقتلعتني من اصلي ، وفصلت بين انايبي ، ثم برثني وشقت رأسي ، ثم غمستني في سواد الخبر ومرارته . وسيرثني على قمة رأسي ، فسل اليد والاصابع عن السبب في عدوانها علي . فسأل اليد عن سبب عدوانها على القلم ، فقالت : ما انا الا لحم وعظم ، وهل رأيت لحماً يظلم . أو جسماً يتحرك بنفسه ، انما انا مسخرة للقعدة ، فسل القعدة عن شأني . فانها هي المسؤولة عن ذلك ، فسأل القعدة ، فقالت : دع عنك لومي

ومعانيتي ، فاني لم أظلم اليد ، وما كنت أنتحرك ، ولا أحرك ، حتى جاءني موكل
ازعجني وارهقني ، فلم تكن لي قوة على مخالفته ، وهذا الموكل هو الارادة . فسأل
الارادة عن السبب الذي جرأها على تحريك القدرة ، فقالت : لا تعجل علي باليوم .
فاني ما نهضت بنفسي ولكنني انهضت ، وما اتبعثت بنفسي ، ولكنني بعثت بحكم
قاهر ، وامر جازم ، وقد كنت ساكنة قبل مجيئه . ولكن ورد علي من القلب رسول
العلم على لسان العقل بتحريك القدرة ، فحركتها مضطرة . فسل العلم عن ذلك .
ودع عني عتابك ، فاقبل على العلم والعقل والقلب يسألها عن السبب : فقال العقل :
اما انا فسراج ، ما اشتعلت بنفسي ، ولكنني اشعلت ، وقال القلب : اما انا فلوح
ما انبسطت بنفسي ، ولكنني بسطت : وقال العلم : أما أنا فنقش في لوح القلب .
ما انتقشت بنفسي ، ولكن القلم هو الذي نقشني ، فسل القلم عن ذلك ، فتحير الرجل
في امره ، ولم يفهم المعنى المقصود بلفظ القلم ، لأنه كان لا يعرف قلماً الا من
القصب ، ولا لوحاً الا من الحديد والخشب ، ولا خطاً الا بالحبر ، ولا سراجاً الا
من النار ، فقبل له : ان المقصود بالقلم هنا هو القلم الالهي ، الذي ينقش العلم على
القلب بواسطة الاشراق ، فان العوالم ثلاثة : عالم الملك . وعالم الجبروت . وعالم
الملكوت ، فالكاغد والحبر والقلم واليد من عالم الملك . والقلم الالهي واللوح
المحفوظ من عالم الملكوت ، فودع الرجل عالم الملك وسافر إلى عالم الملكوت .
وخاطب القلم الالهي ، فقال : ما بالك أيها القلم تخط في القلوب من العلوم ما تبعث
به الارادة إلى تحريك القدرة . وصرفها إلى المقدورات ؟ فأجابه : أو قد نسيت ما
رأيت في عالم الشهادة ، وسمعت من جواب القلم الأرضي . فأحالك على اليد .
فأنا لست أفعل بنفسي ، وإنما افعل بارادة قاهر سخرني ، وهو يمين الملك . فسافر
الرجل إلى يمين الملك ، وسأله عن السبب في تحريكه القلم الالهي ، فقال : جوابي مثل
جواب اليد التي رأيتها في عالم الشهادة . وهو الحوالة على القدرة . فسافر الرجل
إلى القدرة ، وسألها عن السبب في تحريك يمين الملك ، فقالت : إنما انا صفة فاسأل
القادر ، فلما تجرأ على السؤال نودي من وراء حجاب : لا يسأل عما يفعل وهم
يسألون ، فنشيت هبة الحضرة الالهية ، وخرّ صاعقاً . فلما أفاق من غشيته .
اعتلر عن اسئلته ، وقال لليمين والقلم والعلم والارادة وما بعدها : لقد صح عندي

عثركم ، وانكشف لي ان المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار ، والفاعل المختار أما أنتم فمسخرون ، وتحت قهره وقدرته ، وهو الاول والآخر والظاهر والباطن .

وتأويل هذه القصة التي تلخصناها من كتاب الاحياء ان أفعال الانسان كلها جبرية ، وأن العلم اشراق من الله ، وان الارادة مقيدة بالعلم ، وما يجري في عالم الشهادة مقابل لما يجري في عالم الملكوت ، ففي عالم الشهادة ينبعث العلم من القلب فيحرك الارادة ، ثم تحرك الارادة القدرة ، ثم تولد القدرة الحركة ، أما في عالم الملكوت فان ارادة الله ، وهي عين علمه ، تحرك قدرته ، وقدرته تحرك يمينه ، ويمينه تحرك قلمه ، فيخط هذا القلم الالهي في قلب الانسان علماً يحرك ارادته .

ولكن إذا كان الكل جبراً فما معنى الثواب والعقاب في الآخرة ؟ يجب الغزالي عن هذا السؤال بقوله : لو خلق الله الانسان كامل العقل والحكمة والعلم ، وكشف له عن عواقب الأمور ، وأطلع على اسرار الملكوت ، وعرفه دقائق اللطف ، وخفايا العقوبات ، حتى اطلع على الخير والشر ، والنفع والضرر ، ثم أمره أن يدبر الملك والملكوت بما اعطي من العلم والحكمة ، لما استطاع ان يزيد على ما دبره الله جناح بعوضة ، ولا ان ينقص منه جناح بعوضة ، ولا ان يرفع ذرة ، ولا ان يخفض ذرة ، ولا ان يدفع مرضاً أو عيباً أو نقصاً أو فقراً عن بلي به ، ولا ان يزيل صحة او كمالاً او غنى او نفعا عن أنعم الله به عليه ، بل كل ما خلقه الله تعالى من السماوات والأرض ، وكل ما قسمه بين عباده من رزق، وسرور ، وحزن ، وعجز، وقدر ، وإيمان ، وكفر ، وطاعة ، ومعصية ، فهو عدل محض لا جور فيه ، وحق صرف لا ظلم فيه . بل هو على الترتيب الواجب على ما ينبغي ، وبالتقدير الذي ينبغي ، وليس في الامكان أحسن منه ، ولا أتم ، ولا أكمل . ولو لم يتفضل الله بفعله لكان ذلك بخلاً يناقض الجود ، وظلماً يناقض العدل ، بل كل فقر وضرر في الدنيا فهو نقصان من الدنيا ، وزيادة في الآخرة ، وكل نقص في الآخرة بالاضافة إلى شخص ، فهو نعيم بالاضافة إلى غيره ، فتقديم الكامل على الناقص عين العدل ، وكذلك تفخيم النعيم على سكان الجنان بتعظيم الشقاء على أهل النيران عدل ، وما لم

يخلق الناقص لا يعرف الكامل ، فالكمال والنقص اضافيان ، وهذا بحر عميق غرق فيه الكثيرون ، ووراءه سر القدر المتصل بقضاء الله . والحاصل ان الخير والشر أمر مقضي به ، وقد كان القضاء به واجباً بعد سبق المشيئة ، فلا راد لحكم الله، ولا معقب لقضائه وامره ، بل كل كبير وصغير مُسْتَظَرٌ، وحصوله بقدر معلوم مُنْتَظَر ، وما أصابك لم يكن ليخطئك ، وما أخطأك لم يكن ليصيبك (١) .

والنتيجة اللازمة عن ذلك كله ان الله لا يسأل عما يفعل ، وان على الانسان ان يتوكل عليه ، ويرضى بحكمه ، فإن لأحكام الله اسراراً لا يدرك العقل كنهها . وهو : « إذا كلف العباد فإطاعوه لم يجب عليه الثواب ، بل ان شاء أثابهم ، وان شاء عاقبهم ، وان شاء أعدمهم ، ولم يحشرهم ، ولا يبالي لو غفر لجميع الكاذبين ، وعاقب جميع المؤمنين » (٢) .

ج - رعاية الله للأصلح : وما هنا سؤال لا بد من الاجابة عنه ، وهو هل يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ؟ لقد ذهبت المعتزلة في قولها بالعناية إلى ان الله لا يستطيع أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم وخيرهم ، وان هذا الذي فعله هو نهاية طاقته وآخر قدرته ، فالنظام يقول مثلاً : ان الله انما يقدر على فعل ما يعلم ان فيه صلاحاً لعباده في الدنيا ، ولا يقدر على فعل ما ليس فيه صلاحهم ، أما في الآخرة، فإن الله لا يوصف بالقدرة على ان يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ، ولا على ان ينقص منه شيئاً . وكذلك لا يستطيع أن ينقص من نعيم أهل الجنة ، ولا أن يخرج واحداً من الجنة ، فان ذلك ليس مقدوراً له . وقد أخذ النظام هذه الفكرة عن قدماء الفلاسفة الذين قضوا بأن الجواد لا يجوز له ان يدخر شيئاً لا يفعله . فما أبدعه واورجده هو المقدور له . ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن واكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعله ، لأنه جواد . والجواد لا يبخل على المخلوقات بما فيه صلاحها . اما الغزالي فانه لم يأخذ بهذا الرأي الذي أخذت به المعتزلة ، لأنه

١ - الاحياء ، جزء ٤ ، ص : ٢٥٢ - ٢٥٣ .

٢ - الاقتصاد في الاعتماد، القطب الثالث ، الدعوى الخامسة ، ص : ٨٢ .

لو أخذ به لجعل ارادة الله مقيدة بما فيه صلاح الانسان وخيره. وكيف يستطيع الغزالي أن يجعل رعاية الاصلح للعباد واجبة على الله ، وهو يقول بالقدرة الالهية المطلقة . ولعلنا ، إذا اطلعنا على الأصول التي بنى عليها الغزالي أفعال الله ، نستطيع أن نبين حقيقة رأيه في مسألة رعاية الله للاصلح .

الأصل الأول قوله : ان كل حادث في العالم فهو فعل الله وخلقه واختراعه ، لا خالق له سواه . خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم ، وحركتهم ، فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته (١).

والأصل الثاني قوله : ان افراد الله باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة لهم على سبيل الاكتساب ، فالله خلق القدرة والمقدور جميعاً ، وخلق الاختيار والمختار جميعاً ، فأما القدرة فوصف للعبد ، وخلق للرب ، وليست بكسب له ، وأما الحركة المنبثقة عن القدرة ، فخلق للرب ، ووصف للعبد ، وكسب له .

والأصل الثالث قوله : ان فعل العبد ، وان كان كسباً له ، فلا يخرج عن كونه مراداً لله ، فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ، ولا لفظة خاطرة ، ولا لفظة ناظر ، الا بقضاء الله وقدرته ومشئته ، عنه يصدر الخير والشر ، والنفع والضرر ، والاسلام والكفر ، والعرفان والنكر ، والفوز والخسران ، والغواية والرشد ، والطاعة والعصيان . والشرك والايمان (٢) .

والأصل الرابع قوله : ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ، ومتطول بتكليف العباد ، ولم يكن الخلق والتكليف واجباً عليه .

والأصل الخامس قوله : يجوز على الله سبحانه ان يكلف الخلق ما لا يطبقونه .

١ - احياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص : ١١٦ .

٢ - المصدر نفسه ، ص : ١١٦ .

والأصل السادس قوله : ان الله قادر على ايلام الخلق ، وتعذيبهم ، من غير جرم سابق ، وسبب ذلك انه ملك مطلق التصرف في ملكه ، ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه ، أما الظلم فهو التصرف في ملك الغير بغير اذنه ، وهو محال على الله (١) .

والأصل السابع قوله : ان الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء ، فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده ، لأنه لا يعقل في حقه الوجوب ، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

والأصل الثامن قوله : ان معرفة الله سبحانه وطاعته واجبتان بالشرع لا بالعقل .

والأصل التاسع قوله : انه لا يستحيل أن يبعث الله الانبياء ، خلافاً للبراهمة الذين زعموا أنه لا فائدة في بعثتهم ، اذ في العقل مندوحة عنهم ، مع ان العقل لا يهدي الى الافعال المنجية في الآخرة ، كما لا يهدي الى الأدوية المفيدة لصحة . فحاجة الخلق الى الانبياء كحاجتهم الى الاطباء .

والأصل العاشر قوله : ان الله ارسل محمداً (صلعم) خاتماً للنبيين ، وناسخاً لما قبله ، وأيده بالمعجزات الظاهرة ، والآيات الباهرة .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في هذه الأصول، ولكننا نريد أن نقول: ان في الأصل الاول والثاني والثالث تأكيداً لما ذكرناه آنفاً عن موقف الغزالي ازاء الحرية الانسانية ، كما ان في الأصل الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن مخالفة صريحة لأصول المعتزلة، لأن المعتزلة يقولون ان الخلق والتكليف واجبان على الله، وان الله لا يكلف الخلق الا ما يطيقونه ، وانه لا يعذب العبد من غير جرم سابق ، وانه لا يفعل بعباده الا ما يرى فيه مصلحة لهم ، وان معرفته وطاعته واجبتان بالعقل .

والغزالي يفند آراء المعتزلة فيقول : كيف يجب التكليف على الله وهو الأمر الناهي ، لا بل كيف يمتنع عليه تعذيب من يشاء بغير جرم سابق ، وهو الملك المتصرف

في ملكه، والمتصرف في ملكه لا يدعى ظالماً، ثم كيف يجب عليه رعاية الأصلح لعباده، وهو مطلق الإرادة، لا يسأل عما يفعل . قال الغزالي : « وليت شعري بما يجب المعتزلي في قوله برعاية الأصلح عن مسألة نعرضها عليه ، وهو ان يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي وبالغ مائتا مسلمين ، فان الله يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي ، لأنه تعب بالايمان بعد البلوغ ، ويجب عليه ذلك عند المعتزلي ، فلو قال الصبي : يا رب لم رفعت منزلة علي ؟ فيقول : لأنه بلغ واجتهد في الطاعات ، فيقول الصبي أنت أمتني في الصبا ، فكان يجب عليك ان تديم حياتي ، حتى ابلغ فاجتهد ، فقد عدلت عن العدل في التفضل عليه بطول العمر دوني ، فلم فضلك ؟ فيقول الله : لأنني علمت انك لو بلغت لاشركت أو عصيت ، فكان الأصلح لك الموت في الصبا ، هذا عند المعتزلي عن الله عز وجل ، وعند هذا يتنادي الكفار من حركات نفى، ويقولون: يا رب ! أما علمت اننا إذا بلغنا اشركنا ، فهلا امتنا في الصبا ، فانا رضىنا بما دون منزلة الصبي المسلم ، فيماذا يجاب عن ذلك ، وهل يجب عند هذا الا القطع بان الأمور الالهية تتعالى بحكم الجلال عن ان توزن بميزان اهل الاعتزال (١) .

فهذه المناظرة التي فرضها الغزالي هنا ، هي المناظرة الكلامية التي جرت بين الاشعري واستاذه ابي علي الجبائي رأس معتزلة البصرة ، وقيل انها كانت أحد الأسباب التي حولت الاشعري عن مذهب الاعتزال ، الا ان الغزالي يعمق في تحليل مغزاها ، ويقول : « فان قيل مهما قدر (الله) رعاية الأصلح للعباد ، ثم سلط عليهم اسباب العذاب ، كان ذلك قبيحاً بالحكمة ، قلنا القبيح ما لا يوافق الغرض ، حتى انه قد يكون الشيء قبيحاً عند شخص حسناً عند غيره ، إذا وافق غرض أحدهما دون الآخر ، حتى يستقبح قتل الشخص اولياؤه ، ويستحسنه اعداؤه ، فان اريد بالقبيح ما لا يوافق غرض البارئ سبحانه ، فهو محال ، اذ لا غرض له ، فلا يتصور منه قبيح ، كما لا يتصور منه ظلم . . . وان اريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير ، فلم قلتم ان ذلك عليه محال ، وهل هذا الا مجرد تشبه يشهد بخلافه ما قد فرضناه

من مخاصمة أهل النار (١) ؟ ، ثم يضيف الغزالي إلى هذا التحليل قوله : « الحكيم معناه العالم بحقائق الأشياء ، القادر على احكام فعلها على وفق ارادته ، وهذا من اين يوجب رعاية الأصلح ، واما الحكيم منا ، فانه يراعي الأصلح نظراً لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء ، وفي الآخرة ثواباً ، أو يدفع به عن نفسه آفة ، وكل ذلك محال على الله (٢) .

فانتم ترون ان الغزالي يخالف المعتزلة ، ويوافق الأشاعرة في القول انه لا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ، لأن الله في نظره حكيم ، مدبر ، قادر على كل شيء ، يفعل ما يشاء كما يريد ، ويحكم بما يريد . اما المعتزلة فانهم قيدوا الله في أفعاله ، وارجبوا عليه رعاية الأصلح ، وهذا في نظر الغزالي كلام فاسد ، لأن الوجوب على الله تعالى باطل (٣) .

٢ - تهافت الفلاسفة

طالع الغزالي كتب الفلاسفة ، حتى وقف على منتهى علومهم ، فوجدهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام ، وهم : الدهريون ، والطبيعيون ، واللاهيون .

قال : وقد ردّ اللاهيون على الدهريين والطبيين ، وردّ أرسطو على غيره من الإلهيين ، ولكنه استبقى من آرائهم أشياء كثيرة قلّده فيها الفارابي وابن سينا ، فوقما فيما وقع فيه الأوائل من الخطأ والضلال .

ولابطال مذهب الفلاسفة في المسائل الإلهية صنف الغزالي كتاب تهافت الفلاسفة ، فأرجع مجموع ما غلطوا فيه إلى عشرين مسألة وهي :

- ١ - ابطال مذهبهم في قدم العالم .
- ٢ - ابطال مذهبهم في أبدية العالم .
- ٣ - بيان تليسهم في قولهم ان الله صانع العالم ، وان العالم صنعه .

١ - الاحياء . الجزء الأول ، ص : ١١٨ .

٢ - الاحياء ، الجزء الأول ، ص : ١١٨ .

٣ - راجع الاقتصاد في الاعتقاد ، القطب الثالث ، الدعوى الرابعة ، ص : ٨٣ .

- ٤ -- تعجيزهم عن اثبات الصانع .
- ٥ -- تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة إلهين .
- ٦ -- ابطال مذهبهم في نفي الصفات .
- ٧ -- ابطال قولهم ان ذات الاول لا يتعمم بالجنس والفصل .
- ٨ -- ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية .
- ٩ -- تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم .
- ١٠ -- بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم .
- ١١ -- تعجيزهم عن القول بأن الاول يعلم غيره .
- ١٢ -- تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .
- ١٣ -- ابطال قولهم ان الأول لا يعلم الجزئيات .
- ١٤ -- ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة .
- ١٥ -- ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء .
- ١٦ -- ابطال قولهم ان نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم .
- ١٧ -- ابطال قولهم باستحالة خرق العادات .
- ١٨ -- تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على ان نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .
- ١٩ -- ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .
- ٢٠ -- ابطال انكارهم البعث وحشر الاجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار بالذات والآلام الجسمانية .

وقد كفرهم في ثلاث من هذه المسائل ، ويدعهم في سبع عشرة ، اما المسائل التي كفرهم فيها فهي : قولهم ان الاجساد لا تحشر ، وقولهم ان الله يعلم الكليات دون الجزئيات ، وقولهم بقدم العالم وازليته .

وسنحصر كلامنا الآن في الالمام بثلاث مسائل اساسية وهي مسألة قدم العالم ، ومسألة روحانية النفس ، ومسألة السببية .

آ - مسألة قدم العالم .

حاصل ما استقر عليه رأي الفلاسفة قولهم : ان العالم قديم ، وانه لم يزل موجوداً مع الله ، غير متأخر عنه بالزمان ، وانه مساوق له مساوقة المعلول للعلّة ، ومساوقة النور للشمس . ومعنى ذلك ان تقدم الله على العالم ليس تقدماً بالزمان ، وانما هو تقدم بالرتبة ، كتقدم العلّة على المعلول ، لانه لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلاً^(١) .

ولابطال قول الفلاسفة بقدم العالم أرجع الغزالي ادلتهم إلى ثلاثة . ثم اضاف إليها دليلاً رابعاً لا يختلف عن الدليل الثالث الا قليلاً .

١ - الدليل الأول قولهم : يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقاً ، لأننا لو فرضنا القديم ، ولم يصدر منه العالم مثلاً ، ثم صدر ، فان عدم صدره منه اولاً يرجع إلى أنه لم يكن لوجوده مرجع ، ذلك لأن وجود العالم ممكن امكاناً صرفاً . فإذا حدث لم يحل ان يتجدد مرجعاً ، او لا يتجدد ، فإن لم يتجدد مرجع بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك ، وان تجدد مرجع انتقل الكلام إلى ذلك المرجع لماذا تجدد ؟ ومن أحدثه ؟ ولم حدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟ ، فاما ان يتسلسل الامر إلى غير نهاية ، أو ينتهي إلى مرجع لم يزل مرجحاً . فلا يمكنك ان تقول ان الله كان غير قادر على احداث العالم ، ثم أصبح بعد ذلك قادراً على احداثه ، ولا ان تقول انه لم يكن له غرض ثم تجدد له هذا الغرض ، ولا ان تقول انه لم

يكن مريداً ، ثم صار مريداً ، فان جميع هذه الفرضيات تدخل التغير على الذات الالهية ، وهذا محال لأن الله لا يتغير . فالعالم اذن قديم ، لأن علته قديمة ، وهو مساوق لهذه العلة في الزمان ، ومتأخر عنها بالذات والرتبة .

ويرد الغزالي على هذا الدليل بقوله : ان العالم قد حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه . واذا كان وجود العالم لم يبتدىء قبل وقت حدوثه فمرد ذلك إلى انه لم يكن مراداً ، ولكن حدوثه في الوقت الذي حدث فيه لا يرجع إلى تجدد في الإرادة ، بل يرجع إلى انه مراد بارادة قديمة اقتضت حدوثه في الوقت الذي وجد فيه .

فاذا قال الفلاسفة : « ان هذا الأمر محال ، لأن الحادث موجب ومسبب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، فكذلك يستحيل وجود سبب تمت شرائط إيجابه حتى لم يبق شيء متظر البتة » ، ثم يتأخر عنه المسبب ، بل وجود المسبب عند تحقق السبب بجميع شروطه ضروري وتأخره محال . فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والارادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ، ولم تتجدد ارادة ، ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن قبل ، فان ذلك كله تغير ، فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ، وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد ، في شيء من الأشياء ، وأمر من الامور ، ونسبة من النسب ، بل الامور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن وجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد (١) .

قال الغزالي ان الارادة القديمة مطلقة والمطلق لا يتقيد بشرط ، وإذا قالوا ان الأوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها ، وان لا شيء يميز وقتاً معيناً عما قبله ، وعما بعده ، قال الغزالي : ان هذا الاعتراض لا يكفي لإبطال القول بحدوث العالم ، لأن ارادة الله ليست كإرادة الانسان ، وانما هي ارادة مطلقة تختار الوقت الذي تراه في حرية تامة من غير أن يكون لذلك سبب غير الارادة نفسها ، ولولا ذلك لما كان الله قادراً على كل شيء ، ان ارادته المطلقة تريد كما تشاء ، وتختار كما تشاء دون التقيد بسبب موجب .

٢ - الدليل الثاني قولهم : ان تقدم الله على العالم ليس تقدماً زمانياً ، وانما هو تقدم ذاتي ، كتقدم الواحد على الاثنين ، أو تقدم حركة الشخص على حركة ظله . فاذا اريد بتقدم الله على العالم هذا النوع من التقدم الذاتي استحال أن يكون الله موجوداً ولا عالم معه ، واذا قيل ان الله متقدم على العالم والزمان تقدماً زمانياً وجب أن يكون هناك قبل وجود العالم والزمان زمان آخر يكون فيه العالم معدوماً. فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهذا متناقض ، ولأجله يستحيل القول بمحدث الزمان . وإذا وجب قدم الزمان، وهو عبارة عن مقدار الحركة ، وجب قدم الحركة ، وقدم المتحرك ، وبالتالي قدم العالم .

ويرد الغزالي على هذا الدليل بقوله : الزمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان اصلاً ، ونحن لا نفي بقولنا ان الله متقدم على العالم والزمان الا شيئاً واحداً ، وهو قولنا: ان الله كان ولا عالم معه ، ثم كان معه العالم . ومعنى قولنا: كان ولا عالم معه وجود ذات الباري وعدم ذات العالم . ومعنى قولنا : كان ومع العالم وجود الذاتين معاً ، وهما ذات الله وذات العالم . وليس من الضروري ان نفرض وجود شيء ثالث وهو الزمان ، فان افتراض وجود زمان متقدم على وجود العالم ليس سوى فعل من أفعال الوهم (أو الخيال) الذي يعجز عن تصور بداية ليس قبلها شيء . اما العقل فليس يمتنع عليه ادراك ذلك . وما يقال على الزمان يقال كذلك على المكان ، فكما لا نستطيع أن نتصور للزمان بداية، كذلك لا نستطيع أن نتصور للمكان حدوثاً . ولو قيل ان المكان يتعلق بالحس الظاهر، والزمان يتعلق بالحس الباطن، لما تغير في المسألة شيء ، لأننا في كلا الحالين لا نخرج عن المحسوس . فالبعد المكاني تابع للجسم، والبعد الزمني تابع للحركة، وإذا كنا نستطيع أن نقيم الدليل على تناهي اقطار الجسم كما نستطيع أن نبرهن على تناهي الحركة من طرفيها، فمرد ذلك إلى أن الزمان والمكان يرجعان إلى علاقات بين تصورات يخلقها الله في أذهاننا . فالزمان والمكان اذن حادثان ومخلوقان . وهذا قريب من رأي (كانت) الذي زعم ان الزمان والمكان صورتان قبليتان محيطتان بمركباتنا الحسية، والفرق بين الغزالي و(كانت) ان الزمان والمكان عند الغزالي هما علاقات بين التصورات، تخلق بخلقها، أو بالآخرى

يخلقها الله في عقولنا، على حين أنهما عند (كانت) صورتان قبليتان يخلقهما العقل بنفسه ليرتب فيهما ظواهر الطبيعة .

٣- والدليل الثالث ، قولهم : ان العالم كان قبل وجوده ممكناً ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً . وهذا الامكان قديم لا أول له ، لاننا اذا فرضنا ان للإمكان بداية كان الشيء قبل امكانه غير ممكن ، وهذا يؤدي إلى اثبات حالة لم يكن العالم فيها ممكناً، ولا كان الله عليه قادراً . ولكن الامكان وصف اضافي لا قوام له بنفسه ، فلا بد اذن من أن يكون له حامل يضاف اليه ، كالسواد والبياض ، فانهما لا يقومان الا في شيء أسود أو ابيض ، فاذا كان الامكان قديماً وجب أن يكون حامل هذا الامكان قديماً أيضاً ، وهو العالم .

ويرد الغزالي على هذا الدليل بقوله : إذا كان العالم ممكن الحدوث منذ الازل فلا جرم انه ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه . ولكن لا يلزم عن ذلك ان يكون العالم موجوداً أبداً بالفعل ، لأنه لو كان كذلك لكان واجب الوجود لا ممكن الوجود ، وهذا خلاف المفروض . هذا الذي عبر عنه ابن رشد بعد ذلك بقوله : ان الامكان الازلي هو الوجود الضروري . الا ان الامكان في نظر الغزالي ليس أمراً وجودياً وانما هو أمر تابع لقضاء العقل ، وفكل ما قدر العقل وجوده ولم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكناً (١) .

٤- والدليل الرابع قولهم : ان كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه في حدوثه ، لأن الحادث لا يستغني عن المادة ، أما المادة نفسها فلا تكون حادثة ، وانما الحادث هو الصور ، والاعراض ، والكيفيات ، واذن كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ، وامكان الوجود يحتاج إلى محل يقوم به ، وهذا المحل هو المادة . ولا يمكن أن يكون لهذه المادة مادة أخرى تقوم بها ، اذ لو صح ذلك لتسلسل الأمر الى غير نهاية ، فالمادة اذن ليست حادثة ، وانما هي ازلية .

ويرد الغزالي على هذا الدليل بما يشبه رده على الدليل الثالث ، فيقول : ان الامكان والامتناع والوجوب أمور عقلية ، لا تحتاج إلى موضوع أو محل تقوم به ، ولو احتاج الامكان إلى محل لاحتاج الامتناع إلى محل ، وهذا متناقض .

وسنعود إلى مناقشة هذه الأدلة . . . عند كلامنا على فلسفة ابن رشد ، إلا أننا نستطيع أن نقول منذ الآن: إن الغزالي لم يلتزم في رده على أدلة الفلاسفة إلا أمراً واحداً وهو إبطال مذهبهم ، والتغيير في وجه أدلتهم بما يبين تهافتهم ، وهو لم يستقص في كتاب تهافت الفلاسفة جميع أدلة الفلاسفة ، بل حذف منها ما يجري مجرى التحكم ، واقتصر على إيراد ما له وقع في النفس ، مما يجوز أن يكون باعثاً على التشكك . قال : وإنما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن ساعد التوفيق ، ونسبته قواعد العقائد ، ونعني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم (١) .

ومعنى ذلك كله أن الغزالي لم يورد أدلة الفلاسفة على قدم العالم إلا ليعين تناقضها . وفي إبطاله الحجج الفلاسفة برهان على أن العقل المجرد من الشرع لا يستطيع أن يحيط بهذه المسائل . أن في وسع العقل أن يورد على قدم العالم وحدوثة حججاً متعارضة تنفرع بعضها من بعض ، وتشترك بعضها مع بعض ، حتى تزيد الأمر اشتباهاً ، فكان هذه المسألة شبيهة بإحدى متناقضات العقل المحض التي أشار إليها (كانت) ، حتى أن الغزالي يقول ، في كلامه على أبدية العالم ، أن العالم يجوز أن يبقى ، ويجوز أن يفنى ، ولا ترجيح عنده في العقل لأحد هذين النقيضين ، والوسيلة الوحيدة التي تسمح بالترجيح هي الرجوع إلى الشرع ، فالشرع قد قرر لنا حدوث العالم ، وما على العقل إلا أن يسلم به .

ب - مسألة روحانية النفس

في كتاب تهافت الفلاسفة مسألتان تتعلقان بروحانية النفس ، وهما :

- ١ - المسألة الثامنة عشرة ، وهي تعجيز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الانسانية جوهر روحاني قائم بنفسه ، وليس بجسم ، ولا عرض .

١ - تهافت الفلاسفة ، ص : ٨٠ .

٢ - المسألة التاسعة عشرة ، وهي ابطال قولهم ان النفوس البشرية يستحيل عليها
العدم بعد وجودها ، وانها سرمدية لا يتصور فناؤها .

أما الخوض في المسألة الاولى فقد استدعى من الغزالي شرح مذهب الفلاسفة
في قوى النفس . وهي كما يقول أمور مشاهدة أجرى الله العادة بها ، وليس فيها ما
يجب انكاره . وليس غرض الغزالي من مناقشة الفلاسفة في هذه المسألة إنكار روحانية
النفس ، فان الشرع لم يحمي بقبضها ، وانما غرضه انكار دعواهم أنهم يستطيعون
براهين العقل أن يثبتوا أن النفس جوهر قائم بنفسه (١) .

وفي كتاب تهافت الفلاسفة عشرة ادلة على روحانية النفس ترجع في اصولها
الاساسية إلى أدلة ابن سينا التي قدمنا ذكرها ، إلا أن الغزالي بالغ في التفصيل والتقسيم
حتى أرجع بعض هذه الادلة العامة إلى عدة ادلة جزئية .

وها نحن ذاكرون لكم هذه الادلة العشرة كما وردت في كتاب تهافت الفلاسفة :
وهي :

الدليل الأول - قولهم : ان العلوم العقلية محل بالنفس الانسانية . وهي محصورة ،
وفيها آحاد لا تنقسم ، فلا بد اذن من أن يكون محلها أيضاً غير منقسم ، ولتقريب
هذا الدليل من الازدهان نقول : ان كان محل العلم جسماً منقسماً ، كان العلم المحال
فيه منقسماً أيضاً ، ولكن معنى العلم المحال بالنفس غير منقسم ، فمحلّه اذن ليس جسماً

والدليل الثاني - قولهم : إن كان بين العلم والعالم نسبة ، فاما ان تكون هذه النسبة
إلى كل جزء من أجزاء المحل ، واما ان تكون إلى بعض أجزاء المحل دون بعض ،
واما أن لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة اليه ، وهذه الأنواع الثلاثة من النسبة تصدق
على الجسم لا على علاقة العالم بالمعلوم ، لأن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم .
فكيف يكون بينه وبين أجزاء المحل نسبة ؟

والدليل الثالث - قولهم : لو كان العلم في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء وحده دون سائر أجزاء الانسان . مع ان العلم صفة للانسان بجملة من غير نسبة إلى جزء مخصوص ، أو محل مخصوص .

والدليل الرابع - قولهم : إن كان العلم محل بجزء من الجسم فالجهل الذي هو ضده يجب أن يقوم بجزء آخر من الجسم ، ويكون الانسان في حالة واحدة عالماً وجاهلاً بشيء واحد ، وهذا محال ، لأن محل الجهل هو محل العلم . فلو كان منقسماً لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه ، واستحالة الجمع بين الجهل والعلم في زمان واحد يدل على أن محلهما ليس جسماً ، وإنما هو نفس لا تنقسم .

والدليل الخامس - قولهم : ان العقل يدرك نفسه من حيث هو عاقل ، أما القوى الجسمانية فإنها لا تدرك نفسها .

والدليل السادس - قولهم : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالحواس لما ادرك آله ، ولكن العقل يدرك الدماغ والقلب وما يدعى آله ، فدل ذلك على أنه ليس له آلة يدرك بها ، والآلة لما استطاع ادراكها .

والدليل السابع - قولهم . ان القوى التي تدرك بآلات جسمانية يعرض لها بادامة الادراك كلال ، وكذلك الأمور القوية الجلية الادراك فهي توهنها أو تفسدها حتى لا تدرك عقبيها المؤثرات الخفية ، كالصوت العظيم للسمع ، والنور العظيم للبصر ، فانه كثيراً ما يمنع من ادراك الاصوات الخفيفة والمرئيات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالحلاوة الخفيفة ، والأمر في القوة العقلية بعكس ذلك ، فان إدامة النظر في المعقولات لا تتبعها ، وادراك الضروريات الجلية يقوئها على ادراك النظريات الخفية .

والدليل الثامن - قولهم : ان اجزاء البدن كلها تضعف بعد متهى النشوء والوقوف عند الاربعين ، وما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى ، أما القوة العقلية فإنها تقوى بعد ذلك .

والدليل التاسع — قولهم : ان الانسان يغير اجزاء بدنه ، فيكون جسمه في شيخوخته غير ذلك الجسم الذي كان له في صباه ، أما نفسه فتبقى هي بعينها .

والدليل العاشر — قولهم : ان القوة العقلية تترك الكليات العامة التي يسميها المتكلمون احوالا ، وهذه الكليات أمور مجردة عن المادة ، وعن لواحق المادة ، لا اشارة اليها ، ولا وضع لها ، ولا مقدار ، وهذا وحده كاف للدلالة على ان قيامها ليس بجسم .

ولسنا نريد الآن أن نبين كيف رد الغزالي على كل دليل من هذه الأدلة ، ولكننا نريد أن نقول فيها قولاً واحداً ، وهو أن جميع اعتراضاته مبنية على فكرة أساسية ، وهي استحالة الحكم على الكلي بما يُحكَّمُ به على الجزئي مثال ، ذلك قوله في الرد على الدليل الأول : ليس ينبغي أن يكون كل حال في جسم منقسماً ، لأن العداوة التي تدركها الشاة في الذئب صفة حالة في الجسم مع كونها غير منقسمة . نعم انك إذا جعلت العلم منطبعاً في الجسم كانطباع اللون أو الشكل في الشيء وجب عليك أن تقول ان العلم ينقسم بانقسام محله ، ولكن نسبة العلم إلى محله قد تكون على وجه آخر لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل . ومثال ذلك أيضاً قوله في الرد على الدليل الثامن : ان لتقصان القوى وزيادتها اسباباً كثيرة لا تنحصر ، فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر . فالشم يقوى بعد الأربعين والبصر يضعف ، وان تساويا في كونهما حالين في الجسم . وربما كان أحد الاسباب في سبق الضعف إلى البصر دون العقل ان البصر أقدم ظهوراً ، حتى قيل ان الشيب إلى شعر الرأس أسبق منه إلى شعر اللحية لأن شعر الرأس أقدم ، فهذه الامور إذا خاض فيها المرء ولم يردّها إلى مجاري العادات فلا يمكنه أن يبني عليها علماً موثقاً به . ومثال ذلك أخيراً قوله في الرد على الدليل التاسع : ان الانسان ، وان عاش مائة سنة مثلاً ، فلا بد من ان يبقى فيه اجزاء من النطفة . قال : إذا صب في موضع رطل من الماء ، ثم صب عليه رطل آخر ، حتى اختلط به ، ثم أخذ منه رطل ، ثم صب عليه رطل آخر ، ثم أخذ منه رطل ، ثم لا يزال يفعل كذلك الف مرة ، فنحن في المرة الأخيرة نحكم بان شيئاً من الماء الاول باقٍ ، وانه ما من رطل يؤخذ

منه الا وفيه شيء من ذلك الماء ، فليس يصح اذن ان نقول ان جسم الانسان يتبدل كله وان نفسه لا تتبدل .

ومعنى ذلك كله ان الحكم الثابت لبعض الأشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها . ان أدلة الفلاسفة على روحانية النفس لا تخلو من التعميم . انهم يحكمون على الكلي بما يحكمون به على الجزئي ، فلا غرو إذا عجزوا عن البرهان على ان النفس جوهر روحاني مفارق . لا شك ان بطلان الدليل لا يدل على بطلان المدلول عليه ، فالغزالي يؤمن بروحانية النفس إيمان مسلم بها من الشرع ، أما الفلاسفة فانهم يحاولون أن يثبتوا هذه الروحانية بالبراهين العقلية المستقلة عن الشرع . ولو علقوها بالالطاف الالهية لكفوا أنفسهم مؤونة هذا الجدل الطويل .

وما يقال على برهنة الفلاسفة على روحانية النفس يقال أيضاً على برهنتهم على مخلودها ، فهم قد بينوا ان النفس لا تموت بموت البدن ، لأن البدن ليس محلاً لها ، وانما هو آلة تستعملها النفس بواسطة قواها الجسمية ، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا أن يكون حالاً فيها . وإذا كان للنفس فعلاً أحدهما بمشاركة الآلة كالاحساس والتخيل والشهوة والغضب ، والآخر دون مشاركة الآلة كادراك المعقولات المجردة ، فلا جرم ان الفعل الذي للنفس بمشاركة الآلة يفسد بفساد البدن ، أما الفعل الذي للنفس دون مشاركة الآلة فهو لا يفسد بفساده .

ويعترض الغزالي على ذلك بقوله ان بقاء النفس بعد البدن لا يثبت بالبراهين العقلية ، فلا يكفي ان نقول ان النفس ليست حالة في جسم . ولا أن نقول ان تعلقها بالبدن تعلق عرضي حتى تثبت أنها لا تموت بموته . فقد نفى النفس بقدرة الله أو نفى بأسباب أخرى لم تخطر ببال الفلاسفة ، وليس هناك دليل عقلي على ان البسيط لا يفنى ، ولو قررنا مع الفلاسفة ، ان النفس تبقى بعد البدن بقاء سرمدياً بالطبع ، وان البدن يموت وينحل إلى عناصره ويتلاشى ، لساقنا هذا القول إلى انكار بعث الاجساد .

وقصارى القول ان الغزالي لا يكتفى بالفلاسفة لقولهم بروحانية النفس وخلودها، بل يبدعهم في هذا القول لمحاولتهم البرهان عليه بالعقل دون الشرع، وموقفه إزاء هذه القضية موقف غريب، فهو لا يذكر أدلة الفلاسفة الا ليفندها، وهو لا يفندها لأنها تخالف أصلاً من اصول الدين، بل لأنها قد تجر إلى الاستغناء عن الشرع. فليس يصح إذن ان نستنتج من جدله أنه يرتاب في روحانية النفس وبقيائها بعد الموت، وانما ينبغي لنا أن نستنتج من ذلك ان العقل في نظره عاجز عن الخوض في هذه الأمور، وما أوتيتم من العلم الا قليلاً.

ونضيف إلى ذلك ان النفس في نظر الغزالي حادثة كغيرها من أشياء هذا العالم، وهي تولد على الفطرة ثم تصبح بعد ذلك قابلة لجميع العلوم، وانما يفوت نفساً من النفوس حظها منه بسبب يطرأ عليها من خارج (١)، وهكذا فإن النفس الناطقة الانسانية أهل لاشراق النفس الكلية عليها، ومستعدة لقبول الصور المعقولة عنها بقوة طهارتها الأصلية وصفاتها الأولى (٢). وإذا علمنا ان العوالم عند الغزالي ثلاثة، عالم الملكوت وعالم الجبروت، وعالم الملك، علمنا ان النفس الانسانية يجب أن تكون متصلة بهذه العوالم الثلاثة، فكان عالم الملكوت عالم المثل الافلاطونية، وكان عالم الملك عالم الظواهر الحسية. والفرق بين الغزالي وافلاطون ان الغزالي جمع صور الموجودات كلها في اللوح المحفوظ، كما جمعها الفارابي وابن سينا في العقل الفعال، على حين ان افلاطون اثبت لكل مثال من المثل وجوداً مستقلاً مفارقاً. قال الغزالي: «لنفس جنتان جنبه إلى الملا الأعلى، وجنبه إلى العالم السفلي» (٣)، «والنفس ان سلطت على العالم الاسفل فهي تتوصل اليه بآلة الجسم، ثم أفعالها تظهر في الجسم في مواضع عشرة احصيناها فيما تقدم، فمنها الخواص الخمس من الشم، والذوق، واللمس، والسمع، والبصر، وهذه علة وسبب للقوى الخمس الباطنة، أعني القوة الخيالية، والذاكرة

١ - رسالة الدنية، ص: ٤٦.

٢ - المصدر نفسه، ص: ١٩.

٣ - معراج السالكين، ص: ٥٥.

والحافظة ، والتفكير ، والوهم ، فلزوم هذه المدركات للنفس ضروري (١) ،
لتحقيق اتصالها بالعالم السفلي ، اما اتصالها بالعالم العلوي فيتم بطريق الالهام والاشراق ،
وسنبين عند كلامنا على الالهام ان الحق لا يدخل النفس بطريق الحواس ، بل يدخلها
بطريق القلب ، لأن القلب من عالم الملكوت والحواس مخلوقة لعالم الملك .

ج - رأي الغزالي في السببية

يرى الغزالي ان الله مريد ، وكيف لا يكون مريداً ، وكل فعل صدر منه أمكن
ان يصدر منه ضده ، وهو مدبر للحداثات ، فلا يجري في الملك والملكوت قليل أو
كثير إلاّ بأمره ، له السلطان والقهر ، والخلق والأمر ، والسموات مطويات
بيمينه ، لا يعزب عن قدرته نصايف الامور ، ولا تحصى مقدوراته (٢) .

وارادة الله مطلقة لا حد ولا قيد ولا شرط لها ، وهي التي تحدث الحوادث في
الأوقات اللاتقة بها على وفق سبق العلم الازلي ، والله قادر على كل شيء وعالم
بكل شيء ، وهو السبب الاول والوحيد لكل شيء ، يحدث العالم بأرادته ويبطله
بإرادته . وادارته ليست كإرادتنا مقيدة بالبواعث والعوامل ، وإنما هي ارادة محضة ،
تفعل ما تشاء كما تشاء .

والقول ان الله هو السبب الاول والوحيد لكل شيء ، هو الذي حمل الغزالي
على انكار التلازم الضروري بين الاسباب والمسببات الطبيعية . فهو يقول : لا يوجد
في العالم إلاّ فعل واحد ، وهو فعل الموجود المريد ، اما فعل الطبيعة فلا حقيقة
له ، لأن العقل لا يستطيع أن يرد هذا الفعل إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين . لا شك ان
بعض المتكلمين قد أخذوا ، قبل الغزالي ، بمثل هذه الآراء ، إلاّ ان جرأة الغزالي على انكار
الضرورة العقلية لقانون السببية فاقت كل ما الفناه حتى الآن من الاقدام على الهدم .
ومن السهل علينا ان نلخص رأي الغزالي في مسألة السببية بإيراد النص التالي :

١ - معراج السالكين ، ص : ٦١ - ٦٢ .

٢ - الاحياء ، الجزء الاول ، ص : ٩٥ - ٩٦ .

قال الغزالي : « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر . فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم ، والصناعات ، والحرف ، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساق ، لا لكونها ضرورية في نفسها غير قابلة للفرق ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا ، إلى جميع المقترنات (١) . » وإذا حصرنا كلامنا في مثال واحد ، وهو احتراق القطن عند ملاقة النار ، قال الغزالي : فاعل الاحتراق في القطن ليس النار ، وإنما هو الله ، فإن النار وهي جماد ، لا فعل لها .

ثم يزيد ذلك بياناً فيقول : « وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به ، وأنه لا علة سواه (٢) . »

والخلاصة أننا نشاهد تعاقب حادثتين فنسمي الأولى منهما سبباً والثانية مسبباً ، غير أن مجرد اعتيادنا مشاهدة هذا التعاقب لا يسمح لنا بأن نقول إن الحادثة الأولى علة الحادثة الثانية ، ولا أن نستنتج من تعاقب حادثتين في مشاهدتنا أن هذا التعاقب يجب أن يكون ضرورياً ودائماً.

ومعنى ذلك كله انكار السببية في حوادث الطبيعة انكاراً تاماً . وليس في الفلاسفة

١ - نهفت الفلاسفة ، ص : ١٩٥ .

١ - نهفت الفلاسفة ، ص : ١٩٦ .

المحدثين من نحاسو الغزالي في هذه المسألة الأ^١ الفيلسوف الانكليزي (داويد هيوم) ، فهو ينكر ارتباط العلة بالمعلول ارتباطاً ضرورياً ، ويزعم ان الانسان لا يشاهد الأ^٢ تعاقب ظاهرتين ، وليس تعاقبهما دليلاً على وجود السببية ، ولا حاجة لتوجب أن تكون الظاهرة الاولى علة ، والثانية معلولاً ، وإذا كنا نتوقع حدوث الظاهرة الثانية بعد حدوث الظاهرة الأولى فمرد ذلك إلى العادة ، فهي التي توحى بهذه النتيجة ونحمل على القول انه ما دامت الظاهرة الثانية قد ارتبطت بالظاهرة الاولى في التجارب الماضية ، فلا بد^٣ من ان ترتبط بها في التجارب المقبلة . وعلى ذلك فان فكرة السببية ذاتية ، وهي خدعة من خدع الخيال ، ليس لها وجود إلا في قضاء العقل . وإذا قلنا للغزالي ان رفع الاسباب مبطل للعلم ، وان ذلك يؤدي في النهاية إلى قلب الكتاب حيواناً والعصا ثعباناً وجرة الماء شجرة تفاح ، قال : « ان الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع ان هذه الامور واجبة ، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه^(١) . » ولذلك لم يثبت قط من التعبير حنطة ، ولا من بلر الكمثرى تفاح^(٢) .

وبديهي ان الاسباب التي حملت الغزالي على انكار مبدأ السببية ترجع في النهاية إلى رغبته في ترك باب المعجزات مفتوحاً . فهو لم ينكر فعل الطبيعة الالبعلى الأفعال والاسباب كلها بإرادة الله ، وهو لم يجوز ان يلقي نبي في النار ، فلا يحترق ، الا لاعتقاده ان الله قادر على خرق العادات ، قال : « ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الانبياء » ، فالنار عند الغزالي ليست علة الاحترق ، والدواء ليس علة الشفاء ، لأن الفاعل الحقيقي هو الله ، فالله سبحانه خلق هذه الظواهر ، وجعل بعضها بعد بعض على سبيل التساوق ، لا لكونها ضرورية بنفسها ، بل لغاية نجعل حكمتها ، وفعل الله متصل ، وهو يربط اذا شاء ظاهرة

١ - التهافت ، ص : ١٩٩ .

٢ - التهافت ، ص : ٢٠٢ .

بظاهرة ، وحركة بحركة ، ويقطع إذا شاء هذا الارتباط . وهذا قريب من رأي (ديكارت) الذي زعم ان الله يخلق العالم في كل آن ، وقريب كذلك من رأي (مالبرانش) الذي زعم ان الله هو العلة المباشرة لكل فعل من افعال الانسان ، لا بل هو العلة الحقيقية لارتباط ظواهر الطبيعة بعضها ببعض ، ومن تذكر الاصول التي بنى عليها الغزالي أفعال الله لم يعجب لا تكاثره الضرورة العقلية لقانون السببية ، لأن الله عنده هو السبب الأول والآخر لكل شيء ، والطبيعة مسخرة لارادة الله لا تعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاطرها . والسببية الحقيقية ترجع إلى علاقة ارادية بين الله والعالم . أما ارتباط الاسباب والمسببات الطبيعية بعضها ببعض فليس له قسمة بنفسه ، ولا معنى له إلا إذا استند إلى ارادة الله .

فانهم يرون ان الغزالي لم يشك في مبدأ السببية الطبيعية الا في سبيل الدفاع عن العقيدة الدينية ، لأن القول ان الطبيعة تعمل بنفسها على وفق نظام ثابت مضاد للقول ان الله قادر على كل شيء ، وأن كل حادث هو فعله ، وخلقته ، واختراعه ، فما ان القول بالتلازم الضروري بين الاسباب والمسببات مضاد للقول بوجود الخوارق والمعجزات .

ومد شرح ابن رشد ، رأي الفلاسفة المسلمين في المعجزة فقال : « فيكون تصديق النبي أن يأتي بالخارق ، وهو ممتنع على الانسان ، ممكن في نفسه ، وليس يحتاج في ذلك ان نضع ان الامور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الانبياء . وإذا تأملت المعجزات التي صبح وجودها وجدتها من هذا الجنس ، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً من طريق السماع كاتقلاب العصا حية ، وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة . وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات . فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة ، وليعرف ان طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر قد نبه عليه ابو حامد في غير ما موضح ، وهو الفعل الصادر عن الصفة التي فيها

سمي النبي نبياً الذي هو الاعلام بالغيوب، ووضع الشرائع الموافقة للحق، والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق (١) .

الا ان الغزالي لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة بل ارجع حدوث المعجزات إلى تأثير ارادة الله قال : « وكذلك احياء الميت ، وقلب العصا ثعباناً ممكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شيء ، فالتراب يستحيل نباتاً ، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دماً ، ثم الدم يستحيل مئياً ، ثم المئى ينصب في الرحم فيتخلق حيواناً ، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متناول ، فلم يحيلُ الحصى ، ان يكون في مقدورات الله تعالى ، ان يدبر المادة في هذه الاطوار في وقت أقرب مما عهد فيه » (٢) .

فاذا كان في مقدورات الله أن يدبر المادة في وقت أقرب من الوقت المعتاد ، كان من الممكن حصول المعجزات والخوارق . وقد فطن ابن خلدون إلى هذه المسألة في سياق كلامه على موضوع آخر ، فقال : ان الطبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد ، ثم قال في مكان آخر : وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالمعاشر والعصائب ، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء ، ولكنه أجرى الأمور على مسطر العادة .

وقصارى القول ان السببية الوحيدة التي يعترف بها الغزالي هي التي نرجع إلى ارادة حرة واختيار تام ومعرفة شاملة ، وهذه صفات لا تصدق الا على الله . فان الله عالم ، قادر ، مريد ، يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد ، وعلى ما يريد . وإذا كانت الاسباب والمسببات الطبيعية لا تنطوي على تلازم ضروري ، فان ارتباط جميع حوادث الكون بالفاعل المريد ينقل السببية من المستوى الطبيعي إلى المستوى الالهي .

١ - تهافت التهافت ، ص : ١٢٢ .

٢ - التهافت ، ص : ٦٨ .

٣- مقومات التصوف عند الغزالي

تصوف الغزالي تصوفٌ مسلمٌ، سنيٌّ، متعبدٌ، آمن بالله ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر وكفّاً نفسه عن الهوى ، واعرض عن الجاه والمال ، وهرب من الشواغل والعلاقات ، واقبل بكنهه همتته على الله تعالى ، لذلك كان التصوف عنده مبنياً على علم وعمل ، اما العلم فقد حصله من مطالعة كتب المتصوفين ، ككتاب قوت القلوب لابي طالب المكي ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات الماثورة عن الجنيدي، والشبلي ، وأبي يزيد البسطامي وغيرهم (١) ، واما العمل فقد حصله بالذوق والحال وتبدل الصفات . وهو في ذلك يقول : « وكان العلم أيسر علي من العمل . . . وكم من الفرق بين ان تعلم حد الصحة وحد الشيع واسبابهما وشروطهما ، وبين أن تكون صحيحاً وشبعان ، وبين أن تعرف حد السكر ، وانه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء أبنجرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر ، وبين أن تكون سكران.. فكل ذلك لفرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه ، وبين أن تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا (٢) » .

وربما كان تصوف الغزالي أقل حرارة من تصوف كبار المتصوفين الذين فارقوا الأخلاق الطبيعية ، واخمدوا الصفات البشرية ، وجانبوا الدعاوى النفسانية ، وبدلوا المجهود، وأنسوا بالمعبود ، بل ربما كان تحليله لاحوال المتصوفين أقل تعمقاً من تحليل ابن سينا لمقامات العارفين، ولكن ما نجده في كتاب الاحياء من وصف لحالات التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا والمحبة يدل على أن الغزالي ذاق حقيقة التصوف ، وتميز على غيره بالجمع بين علم المعاملة وعلم المكاشفة، لذلك نجده ينتقد الجهال الذين تناسوا العقيدة الدينية ، واغتروا بالشطح والطامات والترهات ، وانتهى بهم طول التفكير إلى ادعاء الكرامات والقول بوحدة الوجود .

١ - المنقذ من الضلال ، ص: ١٠٠ - ١٠١ .

٢ - المنقذ من الضلال ، ص: ١٠١ - ١٠٢ .

وسنفسر كلامنا في هذا الفصل على الالهام ببعض مقومات التصوف عند الغزالي وهي
الالهام ، والزهد ، ومحبة الله .

١ - الالهام

يرى الغزالي ان العلوم انما تثبت في القلب بطريقتين : أحدهما طريق الاستدلال والتعلم ، والآخر طريق الوحي والالهام ، فاذا سلك المرء الطريق الاول احتاج إلى الحيلة، والاجتهاد، والاعتبار ، والاستنبصار ، وإذا سلك الطريق الثاني احتاج إلى الاستغراق في التأمل الباطني . وفوق هذا التأمل الباطني درجة من المعرفة يدرك معها المرء كيف حصل له ذلك الالهام ، ومن اين حصل ، وتسمى هذه المعرفة وحياً ، وهي ما يختص به الانبياء ، أما الالهام فيختص به الاولياء ، وأما العلم الحاصل بطريق الاعتبار والاستنبصار والاستدلال فيختص به العلماء .

والغزالي يفضل العلم الذي يحصل في القلب بطريق الالهام على العلم الذي يحصل فيه بطريق الاستدلال والتعلم . ومن أجمل ما في كتاب الاحياء من التشبيهات تشبيه القلب بحوض محفور في الأرض ، فلما ان يساق اليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، ولما ان يحفر أسفل الحوض ، ويرفع منه التراب ، إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي ، فينبجج من أسفل الحوض . قال الغزالي :

« والقلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الانهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس ، والاعتبار ، والمشاهدات حتى يمتلئ علماً ، ويمكن أن تسدّ هذه الانهار بالخلوة ، والعزلة ، وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ، ورفع طبقات الحجب عنه ، حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله . فاعلم ان هذا من عجائب أسرار القلب ، ولا يسمح بذكره في علم المعاملة ، بل المقدر الذي يمكن ذكره ان حقائق الأشياء مسطورة في اللوح المحفوظ ، بل في قلوب الملائكة المقربين ، فكما ان المهندس يصور أبنية الدار في يابض ، ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة ، فكذلك فاطر السموات والارض ،

كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة . والعالم الذي خرج إلى الوجود بصورته تتأدى منه صورة أخرى إلى الحس والخيال ، فإن من ينظر إلى السماء ، والأرض ، ثم يغمض بصره ، يرى صورة السماء والأرض في خياله ، حتى كأنه ينظر إليها . ولو انعدمت السماء والأرض ، وبقي هو في نفسه لوجد صورة السماء والأرض في نفسه ، كأنه يشاهدهما وينظر إليهما ، ثم يتأدى من خياله أثر إلى القلب ، فتحصل فيه حقائق الأشياء التي دخلت في الحس والخيال . والحاصل في القلب موافق للعالم الحاصل في الخيال ، والحاصل في الخيال موافق للعالم الموجود في نفسه خارجاً من خيال الإنسان وقلبه ، والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ . فكان للعالم أربع درجات في الوجود : وجوده في اللوح المحفوظ ، وهو سابق على وجوده الجسماني ، ويتبعه وجوده الحقيقي ، ويتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي ، أعني وجود صورته في الخيال ، ويتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي ، أعني وجود صورته في القلب (١) .

وهذا النص وحده كاف للدلالة على أن المعرفة تحصل في النفس بطريقتين : الأول طريق الحواس والاعتبار والملاحظة وهو طريق التجربة الخارجية . والثاني طريق القلب وتطهيره ورفع الحجب عنه ، وهو طريق التجربة الداخلية . وكلا الطريقتين يؤدي إلى نتيجة واحدة ، لأن صورة العالم الخارجي محفوظة في النفس ، فإما أن تتوجه النفس إلى الخارج فتتأدى إليها المعرفة بطريق الحواس ، وإما أن تتوجه إلى ذاتها ، وتذكر صورة العالم المحفوظة في القلب فتتفجر منه المعرفة ، والمعرفة التي تتفجر من القلب أصفى وأدوم ، لا بل هي كما يقول الغزالي أكثر وأغزر .

وقد غنى الغزالي في كتاب عجائب القلب وكتاب السماع والوجد من « أحياء علوم الدين » بوصف العلم الحاصل في القلب بطريق الكشف والالهام ، فقال : « فإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ،

وتألاآت فيه حقائق الامور الالهية ، فليس على العبد الا الاستعداد بالتصفية المجردة ، واحضار الهمة مع الارادة الصادقة ، والتعطش التام ، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله من الرحمة ، فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والمدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا ، والتبرؤ من علائقها ، وتفرغ القلب من شواغلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى (١) .

ومعنى ذلك كله ان العلم المبني على الالهام انما يحصل في النفس بطريق الزهد ، وتطهير القلب والتجافي عن دار الغرور . لأن المعرفة قسمان : معرفة حسية ، ومعرفة صوفية ، الأولى تحصل بطريق الاحساس والادراك ، والثانية تحصل بطريق التأمل الباطني . وللقلب كما يقول الغزالي بابان : باب مفتوح على عالم الملكوت ، وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة ، وباب مفتوح على الخواص الخمس المتسكة بعالم الملك والشهادة ، ويكفي لادراك عالم الملكوت ان يطهر الانسان نفسه من العلائق الحسية ، وأن يتحرر من الشواغل الجسمانية ، وان يفتح صدره للنور ، ويتعرض للنشجات الالهية .

ومن أحسن الامثلة الدالة على كيفية حصول العلم في النفس مثال ذكره الغزالي في كتاب ميزان العمل ، قال : « ان اهل الصين والروم نباهوا بحسن صناعة النقش والتصوير بين يدي بعض الملوك ، فاستقر رأي الملك على ان يسلم اليهم صفة ، ينقش اهل الصين منها جانباً وأهل الروم جانباً ، ويرضى بينهم حجاب بحيث لا يطلع كل فريق على صاحبه ، فاذا فرغوا رفع الحجاب ، ونظر إلى الجانبين ، وعرف رجحان من رجح من الفريقين ، ففعل ذلك ، فجمع اهل الروم من الأصباغ الغريبة ما لا ينحصر ، ودخل اهل الصين وراء الحجاب من غير صبغ وهم يحلون جانبهم ويصقلونه ، والناس يتعجبون من توانيهم في طلب الصبغ ، فلما فرغ اهل الروم ادعى اهل الصين انا أيضاً قد فرغنا ، فقليل لهم كيف فرغتم ولم يكن معكم صبغ ، ولا اشتغلتم بنقش ؟ فقالوا : ما عليكم ، ارفعوا الحجاب ، وعلينا تصحيح دعوانا ،

فرفعوا الحجاب ، فاذا جانبهم قد تلاً لأت فيه جميع الأصباغ الرومية الغريبة ، إذ كان قد صار كالمرآة لكثرة التصفية والجلاء ، فازداد حسن جانبهم بمزيد الصفاء وظهر فيه ما سعى في تحصيله غيرهم (١) . فهذا المثال يدل على ان لحصول النقش طريقين : أحدهما تحصيل عين النقش كطريق أهل الروم ، والثاني الاستعداد لقبول النقش من خارج ، وكذلك حصول العلم للنفس ، فهو إما أن يحصل فيها بطريق النظر العقلي ، وإما أن يحصل فيها بطريق الإلهام .

قال الغزالي : « إذا فرضنا مرآة قد ستر الخبث صفاءها ، ومنع انطباع صورنا فيها ، فكمال المرآة أن تستعد لقبول الصور ، فتجليها كما هي عليها ، وعلى مكملها وظيفتان ، أحدهما الجلاء والصقل ، وهي إزالة الخبث الذي ينبغي ان لا يكون ، والثانية ان يحاذي بها نحو المطلوب حكاية صورته ، فكذلك نفس الأدمي مستعدة لأن تصير مرآة يحاذي بها شطر الحق في كل شيء ، فتنتطبج بها كأنها هو من وجه ، وان كانت غيره من وجه آخر ، كما في الصورة والمرآة (٢) . لذلك كانت تصفية القلب بالعزلة ، والخلو ، والزهد في الدنيا ، وسيلة لإزالة الخبث عنها ، حتى تصبح مرآة صفيقة تنطبج فيها الصور انطباعاً مباشراً بطريق الوحي والإلهام ، ولذلك أيضاً كانت أولى وظائف المتعلم تقديم طهارة النفس وتجريدها من رذائل الاخلاق . فكما لا تصح الصلاة إلا بتطهير الجوارح من الأحداث والأخبار ، كذلك لا تصح عبادة القلب بالعلم إلا بعد طهارته من خبائث الاخلاق وأنجاس الاوصاف .

٢ - الزهد

قلنا ان العلم المبني على الإلهام لا يحصل في النفس إلا بتطهير القلب وتصفيته بالعزلة والزهد ، وهو العلم الحقيقي الذي يزيد صاحبه خشية ، وخوفاً ، وتوبة ، وصبراً ، ورجاء . ولكن ما هو الزهد ؟ الزهد في اللغة هو الاعراض عن الشيء ،

١ - ميزان العمل ، ص : ٤٧ .

٢ - ميزان العمل ، ص : ٣٩ - ٤٠ .

وعند المتصوفين ترك ما شغلك عن الله ، أو ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا ، بحيث لا يفرح الزاهد بشيء منها ، ولا يحزن على فقده ، ولا يأخذ منها إلا ما يعينه على طاعة ربه . وإذا علمنا أن بعض المتصوفين يعرف التصوف بقوله : إنه بذل المجهود في طلب المقصود ، والانس بالمعبود ، وترك الاشتغال بالمفقود ، أدركنا أن الزهد من أهم أركان التصوف . وقد عرف الغزالي الزهد في كتاب الاحياء بقوله : انه انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه . فكل من باع الدنيا بالآخرة فهو زاهد في الدنيا . وقوام هذا الزهد التقوى ، وكف النفس عن الهوى . وقطعُ علاقة القلب عن الدنيا بالتجاني عن دار الغرور والانابة إلى دار الخلود (١) .

وللزهد في نظر الغزالي ثلاث درجات : الأولى أن يزهد المرء في الدنيا وهو لها مشته ، وقلبه إليها مائل ، ونفسه إليها ملتفتة ، ولكنه يجاهدها ويكفها . والثانية أن يترك الدنيا طوعاً لاستحقاقه إياها بالاضافة إلى ما طمع فيه ، كالذي يترك درهماً لأجل درهمين ، فإنه لا يشق عليه ذلك ، وإن كان يحتاج إلى انتظار ، والثالثة ، وهي العليا ، أن يزهد طوعاً ويزهد في زهده . فلا يرى زهده ، ولا يرى أنه ترك شيئاً لأن الدنيا في نظره لا شيء . ولكل درجة من هذه الدرجات الثلاث درجات فرعية . لأن الزهد يتفاوت في كل منها باختلاف قدر المشقة في الصبر .

والزهد اما ان يكون في المطعم . واما ان يكون في اللبس . واما أن يكون في المسكن ، واما ان يكون في الاثاث ، واما أن يكون في النساء . واما أن يكون في الجاه والمال .

والغرض الاول من الزهد تحقيق الكمال الاخلاقي ، فإن هذا الكمال إنما يحصل بالرياضة ، والمجاهدة ، وكف النفس عن الهوى . والغزالي يعتقد أن الانسان إذا سلك طريق الزهد استطاع أن يحسن اخلاقه ، لأن الأخلاق تقبل التغير . وكيف ننكر امكان تغير الاخلاق، ونحن نعرف بالمشاهدة أن خلق الحيوان يتغير بالاستتلاف

والترية ؟ نعم ان فوارة النخلة لا تصير تفاحاً ، ولكنك تستطيع أن تتعهدا بالتربية حتى تقبل بعض الأحوال دون بعض ، وكذلك الغضب والشهوة ، فاننا لو اردنا قمعهما وقهرهما بالكثبة ، حتى لا يبقى لهما أثر ، لم تقدر على ذلك أصلاً ، ولكننا لو اردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه . وقد أمرنا الله بذلك ، وصار ذلك سبب نجاحنا ووصولنا اليه . فليس المقصود بالزهد تغيير الطباع بالكثبة ، وإنما المقصود به ردها الى الاعتدال ، أو اصلاحها باكسابها بعض الصفات الملائمة . اننا لا نستطيع أن نقمع جميع شهوات النفس ، ولكننا نستطيع بالرياضة أن نوجهها ، وان نجتنب بعض نتائجها السيئة . وقوام هذه الرياضة ، الارادة ، لأن الارادة تدفع الاعضاء الى القيام ببعض الأفعال المطابقة للفضائل المراد اكسابها ، ومتى تكررت هذه الأفعال ورسخت آثارها في النفس انقلبت إلى ملكات . فمن اراد أن يصبح سخياً عود نفسه بعض أفعال السخاء بارادته ، حتى يصبح ذلك طبيعة له . وكلما استمر على فعل الخير انطبعت صورته في نفسه . وسبيل ذلك كله المحافظة على الاعتدال ، فان الاعتدال في الأخلاق أساس صحة النفس ، والميل عن الاعتدال سقم ومرض . ومثال النفس في علاجها بمحو الرذائل منها ، كثال البدن في علاجه ، بمحو العلل منه ، وكما ان بدن المريض يحتاج إلى طبيب يعالجه ، فكذلك نفس المريد محتاجة إلى مرشد أي إلى شيخ يوجهها . ولا بد للمريد من احتمال مرارة المجاهدة والصبر لمداواة قلبه ، إن مرض البدن ينتهي بالموت ، أما مرض القلب فيدوم بعد الموت أبد الآباد .

وقد بين الغزالي أن للتصوف مقامات تسمى احوالاً وهي التوبة ، والصبر والشكر ، والخوف ، والرجاء ، والتفقر ، والزهد ، والتوحيد ، والتوكل ، والمحبة ، والشوق ، والنية ، والاخلاص ، والصدق ، والتفكر ، ويضبطها كلها قانون عام ، وهو القول أنها مؤلفة من علم وعمل . فالعلم هو المبدأ الذي يولد الحال ، وثمره الحال العمل . مثال ذلك ان العلم في مقام الشكر هو معرفة النعمة والمنعم ، أما الحال فهو الفرح الحاصل بانعامه ، وأما العمل فهو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوه (١) .

ولسنا نريد الآن ان نتكلم على جميع هذه المقامات ، ولكننا نريد أن نقول في مقام الزهد قولاً واحداً ، وهو انه مقام شريف مبني على علم وحال وعمل . وقد قلنا انه انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه . فحال المرء بالاضافة إلى الشيء المعدول عنه يسمى زهدا ، وبالإضافة إلى المعدول اليه يسمى رغبة وحجاً . والفرق بين الزهد والتوبة ، ان التوبة ترك المحظورات ، على حين ان الزهد ترك المباحات . ولذلك كان الزهد الحقيقي ترك جميع سخطوط الدنيا ، والعُدول عنها إلى الآخرة .

والزهد بالاضافة إلى الشيء المرغوب فيه ثلاث درجات : الاولى ان يكون المرغوب فيه هو النجاة من النار ، وهذا زهد الخائفين ، والثانية ان يزهد رغبة في ثواب الله ونعيمه ، أي في اللذات الموعودة في الجنة ، وهذا زهد الراجين ، والثالثة . وهي أعلاها ، ان لا يكون له رغبة الا في الله ، وفي لقائه ، فلا يلتفت قلبه إلى الآلام ليقصد الخلاص منها ، ولا إلى اللذات ليقصد نيلها والظفر بها ، بل هو مستغرق في الله تعالى ، وهذا زهد المحبين ، وهم العارفون الذين لا يحبون الا الله .

واذا ادعى أحدهم الزهد أمكنك أن تعرف حاله بثلاث علامات ، الاولى ان لا يفرح بموجود ، ولا يحزن على مفقود ، والثانية أن يستوي عنده ذاته ومادحه والثالثة أن يكون أنسه بالله تعالى ، والغالب على قلبه حلاوة طاعة الله ومحبة . لأن كل من انس بالله اشتغل به ولم يشغل بغيره .

لقد زعم بعضهم ان الغزالي لم يمارس الزهد بمعناه الدقيق . والدليل على ذلك انه ظل يحب الاولاد والمال ، ويحن إلى الوطن ، ويخشى السلطان خلال الخلوة وبعدها ، وان خلوته وعزلته لم تغيرا مجرى شعوره وتفكيره ، لا في وسائله وغاياته . ولا في علمه وبقينه ، ولا في شكه واطمئنانه ، وان تركه التدريس وهربه من بغداد ، واعتزاله بالشام ، وخلوته بصخرة بيت المقدس ، كل ذلك ليس سوى أعمال دنيوية ظاهرة ، ونحن ، مع اعترافنا بأن الغزالي لم يبلغ في التصوف الروحي ما بلغه غيره من الدرجات ، نجد ان اعترافاته في المنقذ من الضلال تدل على صدق نيته وحقيقة زهده . وتصوفه كما بينا ليس كتصوف الغلاة الذين أسقطوا عن أنفسهم

كل تكليف، وإنما هو تصوف مسلم متعبد، آمن بالله، وبالنبوة وباليوم الآخر، وحصل بالذوق والتجربة، وبالأعراض عن الدنيا. على كثير من المكاشفات التي جعلت قلبه يستغرق في حب الله لبلوغ السعادة القصوى.

٣ - محبة الله

ان محبة الله غاية الزهد، فما بعد مقام المحبة مقام الآ وهو ثمرة من ثمارها، ولا قبلها مقام الآ وهو مقدمة من مقدماتها. وقد قيل من عرف ربه أحبه، ومن عرف الدنيا زهد فيها. وإذا أحب الإنسان ربه شغل بذكره دون غيره، فكان ذكر الله مفتاح السماوات، وكان التفحات الالهية لا تهب على الإنسان إلا بالتعرض لها.

وقد وصف الغزالي هذه المحبة في كتاب الاحياء (١) وبين أسبابها وأقسامها، وقدم للبحث فيها عدة مقدمات: منها انه لا يتصور محبة الآ بعد معرفة وادراك، ومنها ان المحبة تنقسم بحسب انواع المدركات، فلكل حاسة ادراك يخصها، ولكل ادراك لذة تخصه. والطبع السليم يميل إلى ذلك الادراك بسبب تلك اللذة.

ويرى الغزالي ان المحبوب الاول عند كل حي نفسه وذاته، ومعنى حبه لذاته ان في طبعه ميلاً إلى دوام وجوده، ونفرة عن عدمه وهلاكه، لأن المحبوب بالطبع هو الملائم للمحب، فلذلك يحب الإنسان البقاء، ويكره الموت. ويجب كمال الوجود، كما يجب دوام الوجود.

وكما يحب الإنسان نفسه فكذلك يحب غيره لأجل نفسه، وسبب ذلك ان النفس مفضولة على حب من أحسن اليها، الآ أن حب الإنسان للمحسن قد يرجع إلى حبه لنفسه، لأن الاحسان سبب من الاسباب المؤدية إلى دوام الوجود أو كمال الوجود، فالطبيب ليس محبوباً لذاته، وإنما هو محبوب لكونه سبب الصحة، وكذلك المعلم فهو محبوب لكونه سبب العلم.

١ - الاحياء، الجزء الرابع، كتاب المحبة والشوق والانس والرضا، ص: ٢٨٦ - ٣٤٩.

وقد يحب الانسان الشيء لذاته ، لا لحظ يناله منه وراء ذاته ، بل تكون ذاته عين حظه ، وهذا النوع من الحب هو الحب الحقيقي . مثال ذلك حب الجمال ، فان كل جمال محبوب لذاته ، لأنه يولد في النفس لذة ، واللذة محبوبة لذاتها . قال الغزالي : « ولا تظن ان حب الصور (الجميلة) لا يتصور الا لأجل قضاء الشهوة . فان قضاء الشهوة لذة أخرى ، قد يحب الصور الجميلة لأجلها . وادراك نفس الجمال لذيد أيضاً ، فيجوز أن يكون محبوباً لذاته (١) » .

والجمال إما أن يكون في الصور الظاهرة كتناسب الحلقة ، والشكل ، وحسن اللون ، وامتداد القامة ، إلى غير ذلك مما يوصف به شخص الانسان ، واما أن يكون في العلم ، والعقل ، والعفة ، والشجاعة ، والتقوى ، والكرم ، والمروءة ، وسائر الاخلاق الفاضلة . فالجمال الاول حسي مدرك بالحواس الخمس ، والثاني روحي مدرك بالبصيرة الباطنة . وكل هذه التحللل الجميلة محبوبة بالطبع .

وكل شيء فجماله في أن يحضر كماله اللائق به والممكن له ، فان كانت جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال ، وان كان الحاضر بعضها فقط فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر .

ومن أسباب الحب أيضاً وجود مناسبة خفية بين المحب والمحبوب ، إذ رب شخصين تتأكد المحبة بينهما ، لا بسبب جمال أو حظ ، ولكن بمجرد تناسب الارواح .

يبين لكم مما تقدم ان اعلى درجات الحب حب الشيء لذاته ، وان المحبوب لذاته هو الشيء المتصف بالجمال والكمال . فان ثبت لدينا ان الله جميل كان لا محالة محبوباً لذاته . ان الله جميل ، ويحب الجمال . وهل في الوجود ما هو أجل واعلى واشرف ، واكمل ، من خالق الأشياء كلها ، لا بل هل يتصور ان يكون هنالك جمال

أعظم من جمال الحضرة الربانية التي لا يحيط بمبادئ جلالها وعجائب أحوالها وصف الواصفين ؟ ان محبة الله أعظم أنواع المحبة ، وان العلم به ألد العلوم .

وكال حب الله ان تحبه بكل قلبك ، فاذا ظلت زاوية من قلبك مشغولة بغيره ، لم يكن حبك كاملاً .

نكتسب محبة الله في الدنيا بقطع العلائق ، وبتطهير القلب من كل ما يشغله عن الله ، لأن قلب الانسان اشبه شيء بإناء ينقص الخمر المصبوب فيه بقدر ما يبقى فيه من الماء ، فمعنى قولنا : لا اله الا الله ، انه تعالى محبوب ومعبود ، وانه لا محبوب ولا معبود سواه ، ومعنى الاخلاص ، اخلاص القلب لله بحيث يكون الله محبوب القلب ، ومعبود القلب ومقصوده ، ومن كانت هذه حاله كانت الدنيا سجنه ، لأنها تمنعه من مشاهدة محبوبه ، وكان موته خلاصاً من السجن ، وقدوماً على المحبوب .

ومعنى الآخرة القدوم على الله وادراك السعادة ببقائه . ما اعظم نعيم المحب إذا قدم على محبوبه ، بعد طول شوقه اليه ، وتمكن من دوام مشاهدته من غير منقصة ومكدر ، ومن غير رقيب ومزاحم ، ومن غير خوف وانقطاع . وعلى قدر ما يكون الحب أقوى يكون هذا النعيم أعظم . ان اسعد الخلق حالاً في الآخرة أكثرهم حباً لله .

وكما ان البلر الذي تضعه في الارض ، بعد تنقيته من الحشيش ، ينبت شجرة كاملة ، فكذلك استيلاء معرفة الله على القلب ، بعد تطهيره من الشواغل ، يقوي جذور المحبة .

والناس مشتركون في أصل المحبة ، إلا أنهم متفاوتون في درجاتها لتفاوتهم في المعرفة ، اذ الأشياء انما تتفاوت بتفاوت أسبابها ، وأكثر الناس ليس لهم من معرفة الله الا معرفة الاسماء والصفات ، اما العارفون بالحقائق فهم اقرب الناس إلى الله واشد حباً له ، لمعرفةهم بعجائب صنعه .

ومن انكر محبة الله انكر حقيقة الشوق ، اذ لا يتصور الشوق الا الى محبوب .

والدليل على ذلك ان كل محبوب يشواق اليه في غيبته لا محالة ، فاذا كان حاضراً فلا يشواق اليه ، لأن الشوق طلب وتشوف إلى أمر ، والموجود لا يطلب . ولكن إذا كان الشيء حاضراً وكان ملزماً من وجه ، وغير ملزماً من وجه ، أمكن تصور الشوق إلى ما هو غير ملزماً منه ، كالعاشق الذي يرى وجه محبوبه ولا يرى سائر محاسنه ، فيشتاق اليها وان لم يرها . وهذان النوعان من الشوق متصوران في حق الله تعالى ، بل هما لازمان بالضرورة لكل عارف . قال الغزالي : « ان ما انتضح للعارفين من الأمور الالهية ، وان كان في غاية الوضوح ، فكأنه وراء ستر رقيق ، فلا يكون متضحاً غابة الانتضاح بل يكون مشوباً بشوائب التخيلات (١) » . فهذا أحد نوعي الشوق وهو استكمال الوضوح ، والنوع الثاني من الشوق انما يكون في الآخرة ، فان العبد لا ينكشف له من الأمور الالهية الا جانب ضئيل ، اما الأمور التي لا تنكشف له فهي لا نهاية لها ، والعارف يعلم وجودها ، ويعلم ان ما غاب عن علمه من المعلومات أكثر مما حضر ، فلا يزال متشوقاً إلى أن يحصل له معرفة بها . ولكن الشوق في هذه الحالة لا ينتهي ، لأن الأمور الالهية غير متناهية . ومعنى ذلك ان الشوق إلى الله لا يسكن في الدنيا لعدم لقاء الله فيها ، ولا يسكن في الآخرة ، لأن صفات الله وكمالاته وأفعاله لا حد ولا نهاية لها . ولا يزال العارف عالماً بأنه سيقبض من الجمال والكمال ما لا يتضح له ، فلا يسكن شوقه أبداً ، فلا يبعد اذن ان تكون الطاف الكشف متوالية إلى غير نهاية ، ولا يزال النعيم والحب واللذة في زيادة مستمرة .

أما حب الله لعبده فقد ورد في القرآن شواهد كثيرة عليه ، الا ان حب الله للعبد ليس كحب العبد لله ، واذا اطلقت لفظ الحب على الله ، لم تطلقه عليه بالمعنى الذي تطلقه على الانسان ، لأن المحبة هي ميل النفس إلى الملائم والموافق ، وهذا لا يتصور الا في نفس ناقصة . ومحال أن يكون الله كذلك ، فان كل جمال وكمال وبهاء وجلال ممكن ، فهو واجب الحصول له ابدأً وازلاً . ولا يتصور تجددّه ولا زواله . فلا يكون له إلى غيره نظر من حيث انه غيره ، بل نظره إلى ذاته وأفعاله فقط . ولذلك قال بعضهم ان الله لا يحب الا نفسه . وما ورد من الالفاظ في حب الله لعباده

فهو في حاجة إلى التأويل ، ويرجع معناه إلى كشف الحجاب عن العبد حتى يرى الله بقلبه ، وهو حب ازلي مضاف إلى الارادة الأزلية التي اقتضت كشف الحجاب عن قلب العبد حتى يشاهده ربه .

وإذا تحقق حب العارف لربه ورآه بقلبه أو رثه حالة تسمى بالوجد ، وهو رفع الحجاب وحضور الفهم ، ومحادثة السر ، وإيتاس المفقود ، لا بل هو فناء العارف عن ذاته في المحبوب الالهي . ومعنى هذا الفناء تلاشي الاجسام والاعراض . وزوالها بحيث لا يبقى في القلب الصفات إلى غير الله ، حتى لقد عبّر الغزالي عن هذه الحالة بقوله انها البقاء مع الله بالله (١) . ان العبودية الكاملة لله تسمو على الخوف من العقاب ، أو رجاء الثواب ، وتتجاوزها إلى مقام تحب النفس فيه خالقها حباً خالصاً تشعر معه بفنائها فيه ، والانسان الصالح الذي لم يبلغ درجة الكمال مطالب بالصبر والشكر ، أما الكامل فهو في مقام فوق الصبر والشكر ، وهو يحب الله لذاته ، ويشكره على الطافه بنفس مطمئنة راضية مرضية .

ومن بلغ هذه الدرجة من الفناء في الله ، فليس له الا أن يقول : من ذاق عرف . لأن العارف يعتريه في حال الوجد والكشف فرح غير متكلف يطير به ، وهذا بما لا يدرك الا بالذوق والحال وتبدل الصفات ، قال الغزالي : إذا حصلت المشاهدة الصوفية « انمحقت الهوم والشهوات كلها ، وصار القلب مستغرقاً في النعيم ، فلو القي في النار لم يحس بها ، ولو عرض عليه نعيم الجنة لم يلتفت اليه لكمال نعيمه ، وبلوغه الغاية التي ليس فوقها غاية » (٢) وقال : « وعلى الجملة ينتهي الامر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ ، بل الذي لا يسته هذه الحالة ، لا ينبغي ان يزيد على ان يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر (٣)

١ - روضة الطالبين ، الباب السابع .

٢ - احياء علوم الدين ، الجزء ٤ ، كتاب المحبة والشوق .

٣ - المنتقى من الضلال ، ص : ١٠٧ - ١٠٨ .

٤ - المنقذ من الضلال

كتاب المنقذ من الضلال من ارووع الكتب التي تصور حياة نفس قلقة ، وعقل حائر باحث عن الحقيقة . فقد وصف الغزالي في هذا الكتاب الذي ألفه في أواخر أيامه ما أحاط به من الشك ، وما كابده من المشقة في استخلاص الحق من اضطراب الفرق ، وما ارتضاه لنفسه من طريقة التصوف ، وما صرفه عن نشر العلم ببغداد ، ثم ما حمّله على ترك عزلته لمعاودة نشر العلم في نيسابور ، كل ذلك بأسلوب جميل تغلب فيه اللهجة الخطابية على الكلام البرهاني . وليس كتاب المنقذ من الضلال كتاباً فلسفياً جافاً ككتاب التهافت ، وإنما هو حكاية حال الغزالي نفسه ، كيف انحلت عنه رابطة التقليد ، وكيف استولى عليه الشك ، وكيف استشفى في النهاية بأدوية التصوف . وسنقصر كلامنا في تحليل هذا الكتاب على الامام بثلاث مسائل ، وهي :

(١) الشك (٢) انتقاد الفرق (٣) النبوة والاصلاح الديني .

١ - الشك

أول ما يسترعي انتباهنا في حياة الغزالي تعطشه إلى ادراك الحقيقة ، فهو يشبه اضطراب الفرق ، واختلاف المذاهب في زمانه ببحر عميق غرق فيه الاكثرون ، وإذا كان قد عزم على اقتحام بلجة هذا البحر العميق والتوغل في ظلماته، فمرد ذلك إلى ميل طبيعي في نفسه . قال : « ولم أزل في عنفوان شبابي ، وربعان عمري ، منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف العمر على الخمسين ، أفتحم بلجة هذا البحر العميق ، واخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الخدور ، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة ، وانفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين حق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا واحب أن اطلع على باطنيته ، ولا ظاهرياً إلا وأريد ان اعلم حاصل ظاهريته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه

فلسفته ، ولا متكلماً الا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً الا واحرص على العثور على سر صوفيته ، ولا متعبداً الا واترصده ما يرجع اليه حاصلاً عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً الا وأنجس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني ، من أول أمري وربعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي ، لا باختراري وجبلي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علي العقائد الموروثة (١) .

وكان السبب في التحلل رابطة التقليد عنه انه رأى « صبيان النصراني لا يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام (٢) » . فتحرك باطنه إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية فقال في نفسه : « انما مطلوبي العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي . فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ، فاني إذا علمت ان العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل لا بل الثلاثة أكبر ، بدليل أنني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته فلا (٣) » ، ويستنتج الغزالي من هذا الجدل ان كل علم لا يتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقيني (٤) فمقياس اليقين اذن هو الأمان ، ومعنى الامان الثقة ، ومقياس الثقة انكشاف المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب .

١ - المنقذ من الضلال ، ص : ٦٢ - ٦٣ .

٢ - المصلى نفسه ، ص : ٦٣ .

٣ - المصلى نفسه ، ص : ٦٤ .

٤ - المصلى نفسه ، ص : ٦٤ .

نظر الغزالي في علومه فوجدها خالية من علم موصوف بهذه الصفة ، لأن العلم اما ان يكون بالمحسوسات واما أن يكون بالعقليات . فالعلم بالمحسوسات لا أمان فيه ، لأنك تنظر إلى الكوكب قراه صغيراً في مقدار ديتار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار (١) . وكذلك العلم بالضروريات فانه لا يسلم من تطرق الشك اليه، لأننا نستطيع ان نتصور وراء حاكم العقل حاكماً آخر، اذا تجلّى كذب العقل في حكمه، فكيف نثق بالعقليات، وبم تأمن أن يكون كل ما تعتقده عقولنا من جنس ما اطلعنا عليه حواسنا، فالعقل يكذب الاحساس، والاحساس يكذب العقل، كأن هنالك مأساة تنتصر فيها العقليات على المحسوسات قارة، والمحسوسات على العقليات أخرى ، قال الغزالي : « فقالت المحسوسات بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسوسات ، وقد كنت واقفاً بي فجاء حاكم العقل فكذبتني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر ، اذا تجلّى كذب العقل ، في حكمه ، كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه (٢) » ، وهذا الحاكم الآخر الذي يشير اليه الغزالي يرجع إلى الحالة التي تطرأ على النفس في النوم . والدليل على ذلك اننا نعتقد في النوم اموراً ، وننخيل احوالاً لا نشك فيها ، ثم نستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتنا ومعتقداتنا أصل وطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما نعتقد في يقظتنا بحسنا وعقلنا حقاً ، ألا يمكن أن تطرأ علينا حالة تكون نسبتها إلى يقظتنا كنسبة يقظتنا إلى نومنا ، ونكون يقظتنا نوماً بالاضافة اليها (٣) . ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم ، أو لعل تلك الحالة هي الموت ، أو لعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة إلى الآخرة ، فاذا مات الانسان ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن، ويقال له عند ذلك : فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد (٤) .

فلما خطرت للغزالي هذه الخواطر حاول أن يجد لشكه علاجاً فلم يتيسر له ذلك ،

١ - المصدر نفسه، ص: ٦٦ .

٢ - المصدر نفسه، ص: ٦٦ .

٣ - المصدر نفسه، ص: ٦٧ .

٤ - المصدر نفسه، ص: ٦٧ .

فأفضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين ، وهو فيهما على مذهب السفسة . حتى شفاه الله من ذلك المرض بنور قلده في صدره ، قال : « وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قلده الله في الصدر . وذلك النور هو محتاج أكثر المعارف . فمن ظن ان الكشف موقوف على الأدلة المجردة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة . . . فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف ، وذلك النور ينبس من الجود الالهي في بعض الأحيان ، ويجب التمسك له كما قال عليه السلام : ان لربكم في أيام دهركم نفعات لا تعرضوا لها (١) » . فما هو هذا النور الذي قلده الله في الصدر ؟ اننا لا نجد لهذا النور سوى تفسير واحد ، وهو قولنا أنه كشف باطني أو حدس داخلي ، يطلع النفس مباشرة على البدييات والحقائق الاولى . لان الأوليات لا تدرك بالنظر والاستدلال بل تدرك بالحدس ، وهي حاضرة في الذهن ، والحاضر كما يقول الغزالي إذا طلب فقد واخفى ، ومن طلب ما لا يطلب فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب (٢) .

لا شك ان في هذا التحليل كثيراً من التكلف لان المحسوسات والعقليات لا تمثل على مسرح النفس تلك الادوار التي وصفها الغزالي . دع انه من الصعب تحديد مدة هذا الشك ، وتعيين حدوده ، وحصر عناصره في خطاب العقليات للمحسوسات على هذا النحو الذي تصوره الغزالي في جدله ، ومهما يكن من امر فان هذا الجدل يدل على اسلوب الغزالي الكلامي ، وطريقته الفكرية . لذلك نجده يحاول الاقناع بالمعقول تارة وبالمسموع أخرى ، فلا يؤثر في عقل القارئ فحسب ، بل يستعين على ذلك بشعوره وقلبه .

ان مسألة الكشف الباطني من أهم المسائل التي وردت في المنقذ من الضلال ، وكل من قرأ كتابي التأملات ومقالة الطريقة لديكارت ، ورأى كيف انتقل هذا الفيلسوف من الشك إلى اليقين بالحدس العقلي ومعركة الذات ، وكيف جعل معيار اليقين مبنياً

١ - المصدر نفسه ، ص : ٦٨ .

٢ - المصدر نفسه ، ص : ٦٨ .

على بداهة المعاني لم يخف عليه ما بين إمام الفلسفة الحديثة والغزالي من تشابه ، كلاهما يصرح بأنه لا يقبل شيئاً على أنه حق إلا إذا انكشف له انكشافاً بديهياً واضحاً ، والفرق بين الغزالي وديكارت في الخروج من الشك ، ان الاول جعل النور منبجساً من الجود الالهي ، على حين أن الثاني جعله قائماً على (الكوجيتو) (١) وهو الأمر الذي لم تستطع رحاب الشك أن تمتد إليه . وسواء أكان رجوع النفس إلى اليقين بمعونة خارجية ، أم بتقد داخلي ذاتي ، فإن امرأ واحداً لا ريب فيه ، وهو أن مفتاح المعرفة في كلا الحالين هو الحس .

نعم ان حاكم العقل قد يكذب حاكم الحس ، وقد يكون وراء حاكم العقل حاكم آخر يكذب حاكم العقل ، ولكن من الذي يضمن لنا عدم وجود حاكم آخر فوق هذا الحاكم ، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية له ، فلا بد اذن في الرجوع إلى اليقين من الاعتماد على حقيقة اولية ، وهي الإيمان بالله عند الغزالي ، واثبات الذات المدركة عند ديكارت .

على ان فكرة الكشف الباطني لم تكن عند الغزالي سوى وسيلة تعوض العقل من عجزه عن حل جميع المعضلات ، لان العقل كما بينا ليس مصدر جميع الحقائق ، وإذا استغنى عن الشرع لم يتوصل إلى إدراك الحق بنفسه .

وقصارى القول ان الكشف الباطني مفتاح العلوم ومصدر الحقائق الدينية ، فلولا لما ترفع الغزالي عن طريقة التقليد ، ولا استطاع أن يخرج من الشك ، ويعود إلى اليقين .

وهو يجعل الحق قائماً بنفسه لا بمن قاله ، فالعاقل كما يقول بنظر في الشيء ، فإذا وجده حقاً قبله سواء كان قائله مبطلاً أو محقاً . وليس يجوز أن يهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطّل ، لأنه إذا جاز ذلك لزمنا هجر كثير من الحق ، ولزمنا ان نهجر جملة من آيات القرآن ، واخبار الرسول ، وحكايات السلف ، وكلمات الصوفية لأن

(١) الكوجيتو (Cogito)

هو قول (ديكارت) : انا أفكر ،

اذن انا موجود ، وهو الشيء الوحيد الذي يبقى عنده في معزل من الشك .

صاحب كتاب اخوان الصفا اوردها في كتابه . فعلى العاقل أن يعرف الرجال بالحق ، لا الحق بالرجال .

والغزالي لا يشترط في الحق أن يكون معقولاً بنفسه فحسب ، بل يشترط فيه ايضاً أن يكون موافقاً للكتاب والسنة . ولذلك كان حذسه الباطني مقيداً بالعقيدة الدينية ، ولذلك ايضاً انقسمت المعرفة عنده إلى قسمين : معرفة حسية ، ومعرفة صوفية ، فالعقل والتجربة أساس المعرفة الحسية ، أما المعرفة الصوفية فأساسها الكشف الباطني .

٢ - النقاد الفرق

انحصرت الفرق عند الغزالي في اربع : فرقة المتكلمين ، وفرقة الباطنية ، وفرقة الفلاسفة ، وفرقة الصوفية .

٢ - أما فرقة المتكلمين فقد بينا رأيه فيها عند كلامنا على مشكلات علم الكلام ، وخلاصة هذا الرأي أنه وجد علم الكلام غير واف بمقصوده ، لأن علماء الكلام يستندون في الرد على أهل البدع إلى مقدمات يتسلمونها من خصومهم ، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً .

ب - وأما فرقة الفلاسفة فتقسم في نظر الغزالي إلى ثلاثة أقسام ، وهم الدهريون ، والطبيعون ، والالهيون .

أما الدهريون ، فهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر ، العالم ، القادر ، وزعموا ان العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان ، كذلك كان وكذلك يكون وهؤلاء هم الزنادقة .

وأما الطبيعيون ، فهم قوم اكثروا البحث في عالم الطبيعة ، قرأوا فيه من عجائب صنع الله وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على

غايات الأمور ومقاصدها ، الا أنهم ، لكثرة بحثهم في الطبيعة واعتدال المزاج وتأثيره ، ظنوا ان القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه ، وانها تبطل ببطلانه ، فذهبوا إلى أن النفس تموت بموت البدن ، وهكذا جحدوا الآخرة ، وانكروا الجنة والنار ، والقيامة ، والحساب ، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ، ولا للمعصية عقاب ، وهؤلاء أيضاً زنادقة .

وأما الإلهيون ، فانهم بجمليتهم ردّوا على الدهريين ، والطبيعيين ، ثم ردّ أرسطو على افلاطون وسقراط ومن كان قبله ، الاّ انه استبقى من ردائل كفرهم اشياء لم يوفق للتزوع عنها ، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين كالغاراني وابن سينا وأتريابهم ، ولكن هذا التكفير لا يشمل كل ما نقل عن أرسطو ، فإن ما نقله هذان الرجلان ينحصر في ثلاثة أقسام : قسم يجب التكفير به ، وقسم يجب التبديع به ، وقسم لا يجب انكاره أصلاً .

فالرياضيات مثلاً لا يمكن انكارها ، ولكن قد يتولد منها آفة إذا ظن المتعلم أن جميع علوم الفلاسفة هي في الوضوح ووثاقة البرهان كالرياضيات ، مع ان كلام الفلاسفة في الرياضيات برهاني ، وفي الالهيات تخميني .

أما المنطق فلا علاقة له بالدين حتى يحدد وينكر ، الاّ ان أصحاب المنطق عندما انتهوا إلى المقاصد الدينية لم يتمكنوا من الوفاء بشروط البرهان ، بل تساهلوا فيه غاية التساهل ، وربما ينظر في المنطق ايضاً من يستحسنه ويراه واضحاً ، فيظن ان ما ينقل عن أصحابه من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين ، فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الالهية .

واما العلم الطبيعي فليس من شرط الدين انكاره الاّ في مسائل معينة ذكرها الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة ، وأصل جمليتها ان تعلم ان الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها بل هي مستعملة من جهة فاطرها . وهذا كما ترون متفق مع رأي الغزالي في انكار السببية الطبيعية .

واما الإلهيات ، فتميزها أكثر أغاليط الفلاسفة ، لأنهم لم يقلقوا فيها على الوفاء

بشروط البرهان التي بينها في المنطق ، ولذلك كثر الاختلاف بينهم ، ويرى الغزالي أن ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً ، ألا أنه لم يكفرهم الا في ثلاثة منها ، وهي ، قولهم : ان الاجساد لا تحشر ، وقولهم ان الله يعلم الكلبيات دون الجزئيات ، وقولهم ان العالم قديم ازلي ، واما ما وراء ذلك من نفهم الصفات ، وقولهم انه عالم بالذات لا يعلم زائد على الذات ، وما يجري مجراه ، فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة .

واما السياسيات فجميع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية ، وهي في نظر الغزالي مأخوذة من كتب الله المتزلة على الانبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأولياء .

وأما الخلقية فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس واخلاقتها ، وذكر أجناسها وانواعها ، وكيفية معالجتها ومجاهدتها . ويرى الغزالي ان الفلاسفة أخذوها من كلام الصوفية ومزجوها بكلامهم توسلاً بالتجمل بها إلى ترويح باطلهم . فتولد من مزج كلامهم بكلام الصوفية آفتان : آفة في حق القابل وآفة في حق الراد . أما آفة القبول فترجع إلى أن الناظر في كتبهم إذا رأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية والكلمات الصوفية فربما استحسناها وقبلها وحسن اعتقاده فيها ، فيتسارع إلى قبول باطلهم المزوج بها لحسن ظن حصل فيما رآه واستحسنه ، وذلك نوع من الاستدراج إلى الباطل ، وأما آفة الرد فترجع إلى ان الناظر في كتبهم إذا رأى ما فيها من الباطل المزوج بالحق تسارع إلى ردها كلها وهذا غير صواب .

ج - واما أصحاب التعليم فقد قرر الغزالي شبهتهم ، واظهر فسادها في عدة كتب ، منها كتاب المستظهري ، وكتاب حجة الحق ، وكتاب مفصل الخلاف ، وكتاب الدرج المرقوم بالجدول ، وكتاب القسطاس المستقيم ، حتى لامة بعضهم على تقرير حجنتهم واسهامه في نشرها ، فأجاب عن ذلك بقوله ان هذا الكلام حق ولكن في شبهة لم تنتشر ، أما اذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولم يعتمد الغزالي على تقرير حجة التعليمية إلا لأن أصحاب التعليم يتهمون كل من يرد عليهم بالجهل .

فأراد الغزالي أن يثبت لهم أنه يستطيع أن يقرر شبهتهم إلى أقصى حدود الامكان ، وأن يظهر فسادها بغاية البرهان . وهذا ما فعله أيضاً في الرد على الفلاسفة . وليس في كتاب المنقذ من الضلال شرح كامل للمذهب التعليمي ، ولكن فيه فصلاً يذكر فيه بعض مسائل هذا المذهب ، كدعواهم الحاجة إلى التعليم والمعلم ، واعتراضهم على الحكم بالنص أو بالاجتهاد .

ويرى الغزالي أن بدعة التعليم لم تصل إلى هذه الدرجة من الانتشار إلا من سوء نصرة الصديق الجاهل . فقد أدت شدة التعصب إلى مجاهدة التعليمية في كل مقدمات كلامهم ، فجاهدوهم في الحاجة إلى التعليم والمعلم ، وفي دعواهم أنه لا يصلح كل معلم ، بل لا بد من معلم معصوم . وليس في الامكان انكار ذلك ، إذ الخلاف ليس في الحاجة إلى التعليم والمعلم ، ولا في أن يكون المعلم معصوماً ، وإنما هو في معرفة المعلم نفسه هل هو ميت أو حي . فالتعليمية تقول أن معلمهم علم الدعاة وبثهم في البلاد ، وهو ينتظر مراجعتهم أن يختلفوا وأشكل عليهم أمر ، والغزالي يقول أن معلمه محمد (صلعم) وأنه علم الدعاة وبثهم في البلاد ، ولكنه أكمل لهم التعليم ، وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر غيبته (١) .

أما مسألة الحكم بالنص أو بالاجتهاد فقد أجاب عنها الغزالي بقوله : « أنا نحكم بالنص عند وجوده وبالاجتهاد عند عدمه » ، وإذا كانت النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية ، كان لا بد من الاجتهاد في ارجاع الوقائع الجزئية إلى النصوص العامة . قال الغزالي : « فمن اشكلت عليه القبة ليس له طريق إلا أن يصلي بالاجتهاد ، إذ لو سافر إلى بلدة الامام لمعرفة القبة لفات وقت الصلاة (٢) » ، وهذا أيضاً شأن المستغني في كل واقعة ، لأنه إذا رجع إلى بلدة الامام ، تبدلت الوقائع ، وفات الانتفاع بالفتوى ، فعلى العاقل اذن أن يجتهد ويبدل وسعه فيما

وراء قواعد العقائد من التفصيل ، أما قواعد العقائد نفسها فيشتمل عليها الكتاب والسنة ، ولا حاجة فيها إلى الاجتهاد . وما صنف الغزالي كتاب القسطاس المستقيم إلا ليضع ميزاناً يعرف به الحق في الكلاميات ، ويرفع به الخلاف والتنازع ، وهذا الميزان لا يختلف عن ميزان المنطق الأرسطي الا قليلاً ، فاذا قيل ان موازين القسطاس المستقيم لا تزيل الخلاف ، بل تضم إلى الشبهة القديمة شبهة جديدة ، قال الغزالي ان المتحير إذا قال انه متحير ، ولم يعين المسألة التي هو فيها متحير ، يقال له : أنت كمریض يقول انا مریض ولا يذكر عين مرضه ، ويطلب علاجه ، فيقال له : ليس في الوجود علاج للمرض المطلق ، بل لمرض معين (١) . وكذاك المتحير ينبغي له ان يعين ما هو متحير فيه ، فاذا عين هذا الأمر أمكن الرجوع به إلى القسطاس المستقيم لازالة شبهته وحيرته بميزان الحق . وهذا الميزان يغني عن الامام المعصوم ، ويشفي من الحيرة . أما التعليمية فليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الحيرة ، قال : والعجب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم ، وفي التبجح بالظفر به ، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً ، كالمتمسك بالنجاسة يتعب في طلب الماء ، حتى إذا وجده لم يستعمله ، وبقي متمسكاً بالنجاسة .

د — وأما الصوفية فهم في نظر الغزالي خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة ، والمكاشفة ، وطريقتهم مؤلفة من علم وعمل . وحاصل علومهم قطع عقبات النفس ، والنزّه عن أخلاقها الملمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخليّة القلب عن غير الله (تعالى) وتخليته بذكر الله . وهذه الحالة يتحققها الانسان بالذوق إذا سلك سبيلها ، والصوفية أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، مَنْ جالسهم استفاد منهم الإيمان ، فهم القوم لا يشقى جلسهم ، ولو جمع عقل العقلاء وحكم الحكماء وعلم الواقفين على أمرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا اليه سبيلاً (٢) .

١ - المنقذ، ص: ٩٧ .

٢ - المنقذ، ص: ١٠٦ .

ذلك هو موقف الغزالي إزاء فرق زمانه ، أما الميزان الذي اعتمد عليه في نقد هذه الفرق فهو ميزان العقل للوكيد بالشرح ، فهو لم يتكلم على الفلسفة مثلاً ، الا ليبتل بعض أقسامها في ضوء العقيدة الدينية ، وليس في كتاب المنقلد من الضلال بحث فلسفي مقصود لذاته ، ولكن فيه الهاماً روحياً وإيماناً دينياً عميقاً ، لأن الحقيقة عند الغزالي تابعة للعقيدة الدينية ، والعقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب . ومهما يكن من أمر فإن آراء الغزالي في انتقاد الفرق تدل على ان الميزان النهائي الذي وزن به الحق هو ميزان الايمان ، ولولا ذلك لما قال ان وراء حاكم العقل حاكماً آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل واموراً أخرى العقل معزول عنها . واصوب الطرق عنده كما رأينا طريقة الصوفية لأن جميع حركاتهم وسكناتهم مفتتحة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به .

٣ - النبوة والاصلاح الديني

في كتاب المنقلد من الضلال فصل عنوانه « حقيقة النبوة واضطرار الخلق اليها » يشير فيه الغزالي إلى أن درجات الادراك متفاوتة . فجوهر الانسان في أصل الفطرة خلق خالياً ساذجاً جاهلاً بما يحيط به من الموجودات ، الا أنه يطلع بعد ذلك على العوالم بواسطة الادراك . وقد تنوعت الادراكات بتنوع أجناس الموجودات ، فقوة الحس تدرك عالم المحسوسات ، وقوة التمييز تدرك أموراً زائدة على عالم المحسوسات ، وقوة العقل تدرك الواجبات والخلائعات والمستحيلات وأموراً أخرى لا توجد في الاطوار التي قبلها . ووراء طور العقل قوة أخرى تدرك الغيب وأموراً أخرى لا يدركها العقل . فللادراك اذن اربع مراتب ادناها مدركات الحس واعلاها مدركات النبوة .

والبرهان على وجود مدركات النبوة وجود معارف لا يتصور أن تنال بالعقل كحقائق علم الطب والنجوم ، فإن من يبحث عنها يعلم بالضرورة أنها لا تدرك الا بالهام إلهي . والبرهان على وجود النبوة أيضاً ان في الانسان نموذجاً من مدركاتها ،

وهو مدركاته في النوم ، لأن النائم قد يدرك ما سيكون من الغيب ، ويرى ويسمع ، وبصره وسمعه في حال غفلة ، فالرؤيا تدل اذن على ان في الانسان نموذجاً من خواص النبوة ، وهي تقرب مدركاتها من العقل ، وما عدا ذلك من خواص النبوة ، فهو يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف .

والنبي إنما يعرف بأحواله ، وذلك اما بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامع ، فكما ان الانسان إذا عرف الطب أمكنه ان يعرف الاطباء بمشاهدة أحوالهم ، كذلك إذا فهم حقيقة النبوة أمكنه أن يستدل على شخص معين انه نبي أم لا ، وذلك بمشاهدة أحواله وتجربة ما قاله في ألف أو الفين أو آلاف من الأحوال حتى يحصل له اليقين القوي والايمان العلمي . فمن هذا الطريق يجب طلب اليقين بالنبوة لا من المعجزات وحدها ، فان المعجزات إحدى الدلائل ، فإذا لم تنضم اليها القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ، فلربما كانت سحراً أو تخيلاً .

وجملة القول ان الانبياء أطباء امراض القلوب ، والعبادات ادوية مختلفة النوع والمقدار ، الا ان بعض الذين أصمى الهوى قلوبهم لم يدركوا حقيقة النبوة ، فاستولوا على نفوسهم فتور الاعتقاد ، ويرجع هذا الفتنور إلى اربعة اسباب : الاول سبب من الخائضين في علم الفلسفة ، والثاني من الخائضين في طريق التصوف ، والثالث من المتسبين إلى مذهب التعليم ، والرابع من الموسومين بالعلم بين الناس ، والغزالي يفند هذه الاسباب باستلوب يشبه اسلوب باسكال في رده على الهراطقة ، وينحصر باللائمة على الفلاسفة الذين يسرون ما لا يعلنون ، فيخالفون الشريعة بقلوبهم ويعظمونها بالسنتهم ، ويلوم المتصوفين الذين يزعمون انهم قد بلغوا مبلغاً ترقى عن الحاجة إلى العبادة .

ولما رأى الغزالي ان اصناف الخلق قد ضعف إيمانهم ، بتأثير الفلاسفة والصوفية والتعليمية ، حتى عم الداء ، ومرض الاطباء ، واشرف الخلق على الهلاك ، تحركت في نفسه دواعي الخروج من العزلة ، والرجوع إلى نشر العلم والانصراف إلى الاصلاح الديني ، كأنه رسول بعث لاحياء الدين ، وقد وعد الله باحياء دينه على رأس كل مائة .

فالفرازي يقرر اذن ان النبوة مسلم بها نقلاً ومقبولة عقلاً ، ويكفي التسليم بها من الناحية العقلية ان نلاحظ انها تشبه ظاهرة نفسية نعرف بها ، جميعاً ، وهي الاحلام والرؤى ، والدليل على ذلك قول الفرازي ان الله قد قرب ذلك على خلقه ، بأن أعطاهم نموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم ، اذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً واما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير « (١) . قال الدكتور ابراهيم مذكور : ونحن في غنى عن ان نشير إلى أن هذه العبارة تحمل في ثناياها افكاراً فارابية واضحة (٢) . » ومع ان الفرازي يعترض في كتاب التهافت على نظرية الفارابي في النبوة فان اعتراضه عليها لم يكن شديداً ولا قاطعاً ، ولهذا لم يتردد في اعتناقها في مكان آخر محاولاً دعمها بنظرية الفيض الاشراقية ، والفرق بينه وبين الفارابي ، ان النبي عنده يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون الاستناد إلى العقل الفعال ، أو إلى القوة المتخيلة ، أو إلى أي فرض من الفروض التي يفترضها الفلاسفة ، وهو بالرغم من قوله مع الاشاعرة ان النبوة مجرد اصطفاء واختيار من الله تعالى بمن بها على من يشاء من عباده ، فانه عند كلامه على حقيقتها لم يستطع ان يسلم من التأثير بأراء الفلاسفة .

• • •

هذا ما اشتمل عليه كتاب المتخذ من الضلال من شك ، ويقين ، ونقد وتحقيق ، فهو قصة حياة فكرية مضطربة ، وصورة نفس متعطشة إلى الإيمان طامحة في ارجاع الاعتقاد الديني إلى أيام عزه ، لا بل هو قصة نزاع عميق ، بين العقل والقلب ، بين مطالب الدنيا ودواعي الآخرة ، كتبه الفرازي بأسلوب سهل يغلب عليه طابع الصدق والأمانة والبساطة والصفاء ، حتى جاء أوحده نوعه في تاريخ الثقافة الاسلامية وقليل الشبيه في الآداب العالمية بأسلوبه ومنهجه ، ووحدة اغراضه ، واستقامة منهجه .

١ - المتخذ من الضلال ، ص : ١١١

٢ - في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ص : ١٠٧ .

لعل أحسن ما نلحظ به هذا الفصل قولنا إن الغزالي كان مفكراً متنوع الجوانب شمل نشاطه حقولاً مختلفة من منطق ، وجدل ، وفقه ، وكلام ، وفلسفة ونصوف ، ومع أنه لم يكن فيلسوفاً ، كالفارابي وابن سينا ، ولا متكلماً كالاشعري ، ولا فقيهاً كالشافعي ، ولا متصوفاً كالحارث المحاسبي وأبي طالب المكي ، إلا أنه اقتبس من هؤلاء جميعاً كثيراً من العناصر ، وحاول أن يعطي كل شيء حقه . وأعظم ما تتميز به فلسفته اصطباغها بالصيغة الدينية ، واعتبارها الدين ذوقاً باطنياً لا مجرد أحكام شرعية أو عقائد كلامية .

لقد كان لرده على الفلاسفة أثر عميق في الشرق ، فلم يبق أحد من تلاميذ ابن سينا للرد عليه . أما في الأندلس فلم يكن الغزالي في بداية أمره أحسن حظاً من الفلاسفة ، فأعرض الناس عن كتبه وأحرقوها كما أحرقوا كتب الفلاسفة .

وليس عجيباً أن ينقسم الناس في الحكم على الغزالي إلى فئتين : فئة المعجبين به ، وفئة المخاصمين له . الأولى تقول إنه حجة الإسلام ، وعجي علوم الدين في عصره ، والثانية تقول إنه كثير التخطئ ، يربط في مكان ، ويعمل في آخر ، ويستشهد بكثير من الأحاديث الضعيفة الإسناد .

قال ابن طفيل في نقد الغزالي : إنه يكفر بأشياء ثم يتحلها ، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت : إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفس خاصة ، ثم قال في أول كتاب « الميزان » إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . ثم قال في كتاب المتقدم من الضلال والمفصح بالأحوال ، إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية . . . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها ، وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام : (١) رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم

عليه ، (٢) ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد ، (٣) ورأي يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه الا من هو شريكه في اعتقاده ، ثم قال بعد ذلك : ولو لم يكن في هذه الا ما يشكك في اعتقاده الموروث لكفى بذلك نفعاً . فان من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والخيرة . ثم تمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة البدر ما يفنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه واكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها الا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو من كان معداً لفهمها فائق القطرة فهو يكفي بأيسر إشارة . وقد ذكر في كتاب (الجواهر) ان له كتباً مضموناً بها على غير أهلها ، وانه ضمنها صريح الحق . ولم يصل إلى الاندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس انها هي تلك المضمون بها ، وليس الأمر كذلك ، وتلك الكتب هي كتاب (المعارف العقلية) وكتاب (النفع والتسوية) ومسائل مجموعة وسواها . وهذه الكتب وان كانت فيها إشارات ، فانها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبت في كتبه المشهورة . وقد يوجد في كتاب (المقصد الاسنى) ما هو أغمض مما في تلك ، وقد صرح هو بأن كتاب المقصد الاسنى ليس مضموناً به . . وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر كتاب (المشكاة) أمراً عظيماً ، أوقعه في مهواة لا مخلص له منها ، وهو قوله ، بعد ذكر أصناف المسحوبين بالأنوار ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين ، أنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوجدانية المحضة ، فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد ان الاول الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة للعقيدة ، لكن كتبه المضمون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا (١) . ومن قبيل ذلك أيضاً ان ابن رشد ينتقد الغزالي في كتاب نهافت

التهافت انتقاداً مرأ ، فيقول ان أقواله خطابية تارة ، ومفسطائية أخرى ، وانه كثيراً ما كان يقابل الاشكال بالاشكال ، لا يقاع الناس في الحيرة ، ويحمل على الحكماء ، وهو موافق لهم في أكثر آرائهم ، لا لشيء الا لتشويش العلم تشويشاً عظيماً .

وأحسن وصف لمصير فلسفة الغزالي في الاندلس قول ابن طملوس : « ولا امتدت الأيام وصلت إلى هذه الجزيرة كتب أبي حامد الغزالي ، فقرعت أسماع الناس بأشياء لم يألّفوها ولا عرفوها ، وكلام خرج به عن معتادهم من مسائل الصوفية وغيرهم من سائر الطوائف الذين لم يعتد أهل الاندلس مناظرتهم ولا محاورتهم ، فبعدت عن قبوله اذهانهم ، ونفرت عنه نفوسهم ، وقالوا : ان كان في الدنيا كفر وزندقة فهذا الذي في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة ، وأجمعوا على ذلك ، واجتمعوا للأمير اذ ذاك ، وحملوه على أن يأمر بحرق هذه الكتب المنسوبة إلى الضلال بزعمهم ، وعزموا عليه في ذلك حتى أجابهم إلى ما سألوه منه ، فأحرقت كتب الغزالي وهم لا يعرفون ما فيها ، وخاطب الأمير اذ ذاك جميع أهل مملكته بأمرهم بحرقها ، ويعلمهم انه هو الذي ادّعى اليه نظر العلماء ، وقرئت مخاطبته على المنابر وشنع الأمر بذلك تشنيعاً عظيماً ، وامتنحن من كان عنده منها كتاب ، وخاف كل انسان على نفسه أن يرمى بأنه قرأ منها كتاباً أو اقتناه ، وكان في ذلك من الوعيد ما لا مزيد عليه . ثم لم تكن تمتد الايام الا قليلاً حتى جاء الله بالامام المهدي رضي الله عنه ، نبأ به للناس ما كانوا قد تحجروا فيه ، وندب الناس إلى قراءة كتب الغزالي رحمه الله ، وعرف من ملهه أنه يوافقه ، فأخذ الناس في قراءتها واعجبوا بها ، وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله قط في تأليف ، ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي ، الا من غلب عليه افراط الجُمود من غلاة المقلدين ، فصارت قراءتها شرعاً ودينياً بعد أن كانت كفراً وزندقة (١) . »

وهكذا عامل الناس حجة الاسلام في الاندلس بما عامل به الفلاسفة في الشرق ،

فكفروه كما كفر الفلاسفة ثم عادوا إلى التمسك به . ولا يزال الغزالي في أيامنا هذه انصار وخصوم ، الا أن خصومه لم يستطيعوا أن يمنعوا الناس من استحسان كتبه لما تضمنته من تحليل دقيق : وشعور ديني عميق .

وجملة القول ان فلسفة الغزالي يمكن أن تعد بمثابة رد على ما انتشر في الدولة الإسلامية من دعوات اسماعيلية ، وفاطمية ، وقرمطية . ومذاهب فلسفية مصحوبة بضعف في الدين ، وفوضى في الاخلاق ، واضطراب في السياسة . وإذا كان الغزالي ، وهو بمعنى ما تلميذ الشافعي ، والاشعري ، والحويني . قد ندب نفسه للدفاع عن السنة ، لمرد ذلك إلى ما وجده لدى صديقه نظام الملك من تشجيع على ذلك موافق لهوى نفسه ، وكان لاستئثار السلاجقة بالحكم في بغداد أثر كبير في تحرير الخلافة العباسية من الحركات الباطنية ، كما كان لإنشاء المدارس النظامية اثر عميق في تأييد مذهب السنة ومقاومة الدعوة الفاطمية ، وإذا علمنا أن تأسيس المدارس النظامية لنصرة مذهب السنة كان بمثابة رد على تأسيس الجامع الأزهر لنصرة مذهب الفاطمية ، وان عصر الغزالي يتميز بظهور حسن الصباح مؤسس فرقة الخشاشين التي ضمت فيما بعد فرقة النصيرية واليزيدية ، كما يتميز ببدء حملة الصليبيين الاولى على الشرق ، علمنا ان مجهود الغزالي الفكري داخل المدرسة النظامية وخارجها لم يكن برئاً من كل تأثير سياسي .

٦ - مختارات من آثار الغزالي

١ - علم الكلام

ان حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الادلة التي ينتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه ، وما خرج عنهما ، فهو اما مجادلة مذبذبة ، وهي من البدع (١) كما سيأتي بيانه ، واما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها ، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطبائع ، وتمجتها الاسماع ، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ، ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الاول ، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ، ولكن تغير الآن حكمه ، اذ حدثت البدعة الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة ، ونبتت جماعة لفقوا لها شُبُهًا ، ورتبوا فيها كلاماً مؤلفاً ، فعصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذوناً فيه ، بل صار من فروض الكفايات ، وهو القدر الذي يقابل به المبتدع ، إذا قصد الدعوة إلى البدعة ، وذلك إلى حدٍ محدود سنذكره في الباب الذي يلي هذا ان شاء الله تعالى .

وأما الفلسفة فليست علماً برأسها ، بل هي أربعة أجزاء : احدها الهندسة والحساب ، وهما مباحان (٢) كما سبق ، ولا يُمنع عنهما الا من يُخَاف عليه أن يتجاوز بهما إلى علوم مذمومة ، فان أكثر الممارسين لهما قد خرجوا منهما إلى

١ - البدع جمع بدعة ، وهي الفعل المخالفة للسنة ، أو الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون ، ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي .

٢ - المباح ما استوى طرقاه .

البدع ، فيصان الضعيفُ عنهما ، لا لعينهما ، كما يصان الصبي عن شاطئ النهر خيفةً عليه من الوقوع في النهر ، وكما يُصانُ حديثُ العهد بالاسلام عن مخالطة الكفار ، خوفاً عليه ، مع أن القوي لا يتدب إلى مخالطتهم . الثاني المنطق وهو بحث عن وجه الدليل ، وشروطه ، ووجه الحد وشروطه ، وهما داخلان في علم الكلام . والثالث الاهليات وهو بحث عن ذات الله سبحانه وتعالى ، وصفاته ، وهو داخلٌ في الكلام أيضاً ، والفلاسفة لم يتفردوا فيها بنمط آخر من العلم ، بل انفردوا بمذاهب ، بعضها كفرٌ وبعضها بدعة ، وكما ان الاعتزال ليس علماً برأسه بل أصحابه طائفة من المتكلمين ، وأهل البحث والنظر، انفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلاسفة . والرابع الطبيعيات وبعضها مخالف للشرع والدين الحق ، فهو جهلٌ وليس بعلم ، حتى يورد في أقسام العلوم ، وبعضها بحثٌ عن صفات الأجسام وخواصها وكيفية استحالتها وتغيرها ، وهو شبيه بنظر الأطباء ، إلا أن الطبيب ينظر في بدن الانسان على الخصوص من حيث يمرض ويصح ، وهم ينظرون في جميع الأجسام من حيث تتغير وتمتدح ، ولكن للطب فضلٌ عليه ، وهو أنه محتاج اليه ، وأما علومهم في الطبيعيات فلا حاجة اليها .

فاذن الكلامُ صار من جملة الصناعات ، الواجبة على الكفاية ، حراسةً لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة ، وإنما حدث ذلك بمحدث البدع كما حدثت حاجة الانسان إلى استئجار البلركة (١) في طريق الحج بمحدث ظلم العرب ، وقطعهم الطريق ، ولو ترك العرب عدوانهم لم يكن استئجار الحراس من شروط طريق الحج ، فلذلك لو ترك المبتدع هلبائه لما انتقل إلى الزيادة على ما عهد في عصر الصحابة رضي الله عنهم .

فليعلم المتكلم حدة من الدين ، وان موقعه منه موقع الحارس في طريق الحج ، فاذا تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج ، والمتكلم إذا تجرد للمناظرة

١ - البلركة : الحراس يتقدمون للقافلة .

والمداغة ولم يسلك طريق الآخرة ، ولم يشغل بتعهد القلب وصلاحيه ، لم يكن من جملة علماء الدين أصلاً ، وليس عند المتكلم من الدين إلا العقيدة التي يشاركه فيها سائر العوام ، وهي من جملة أعمال ظاهر القلب واللسان ، وانما يتميز عن العامي بصفة المجادلة والحراسة ، فاما معرفة الله تعالى ، وصفاته ، وفعاله ، وجميع ما أشرنا اليه في علم الكاشفة فلا يحصل من علم الكلام ، بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه ، وانما الوصول اليه بالمجاهدة التي جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية (١) .

٢ - البحث عن الحقيقة

ولم أزل في عنفوان شبابي ، وريمان عمري ، منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، اقتحم بلعة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحلور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتفحّم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشفت أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومسنن (٢) ومبتدع ، لا أغادر باطنياً الا واحب أن اطلع على باطنيته ، ولا ظاهرياً الا وأريد ان أعلم حاصل ظاهريته ، ولا فلسفياً الا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً الا واحرص على العثور على سر صوفيته ، ولا متعبداً الا واترصّد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً (٣) معطلاً (٤) الا وانجسس وراءه للتنبيه لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته .

١ - احياء علوم الدين ، الجزء الاول ، ص : ٢٨ - ٢٩ .

٢ - المسنن هو المتبع لسنة الرسول ، والمبتدع هو المخترع أو صاحب البدعة .

٣ - الزنديق : هو القاتل يبقاه الدهر .

٤ - المعطل ، من التعطيل ، هو المنكر لصفات الله تعالى .

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الامور دأبي وديلمي ، من أول أمري ،
وربعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي ، لا باختيارى وحبلى ،
حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت علي العقائد الموروثة ، على قرب عهد
بسبب الصبا ، اذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان
اليهود لا نشوء لهم الا على اليهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام .
وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حيث قال : « كل
مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » ، فتحرك باطني
إلى طلب حقيقة الفطرة الاصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ،
والتمييز بين هذه التقليدات ، واوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل
اختلافات ، فقلت في نفسي أولاً : انما مطلوب العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب
حقيقة العلم ما هي ، فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا
يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ،
بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنة لو نحدى باظهار بطلانه
من قلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً ، فلاني إذا
علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل
اني ألقب العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ،
ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قوته عليه . فاما الشك فيما علمته فلا .
ثم علمت ان كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين فهو
علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني (١) .

٣- مداخل السفسطة (٢) وجحد العلوم

تم فنشت عن علمي ، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة ،

١ - المتقدم من الضلال ، ص : ٦٢ - ٦٤ .

٢ - أصل هذا اللفظ في اليونانية سوفيسما (Sophisma) وهو مستق من لفظ سوفوس ومعناه
الحكيم والحاذاق ، ثم اطلق بعد ذلك على كل حكمة موهبة . وقيل أيضاً ان السفسطة قياس
ظاهرة الحق ، وباطنه الباطل ، ويقصد به خداع الآخرين أو خداع النفس .

إلا في الحسيات والضروريات ، فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في
 اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهي الحسيات والضروريات ، فلا بد
 من إحكامها أولاً ، لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات ، وأمانى من الغلط في الضروريات
 من جنس أمانى الذي كان من قبل في التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق
 في النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة تحته . فأقبلت بجد بليغ
 أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ،
 فأنتهى بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ،
 وأخذت تسع للشك فيها ، وتقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة
 البصر . وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم
 بالتجربة والملاحظة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة وبغنة ،
 بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم يكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه
 صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في
 المقدار ، هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه
 حاكم العقل ، ويخونه نكديباً لا سبيل إلى مدافعته . فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات
 أيضاً ، فلعل لا ثقة إلا بالعقليات ، التي هي من الأوليات ، كقولنا : العشرة أكثر
 من الثلاثة ، والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون
 حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً . فقالت المحسوسات : هم تأمن أن لا
 تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم
 العقل فكذبني ، فلولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء
 ادراك العقل حاكماً آخر ، اذا تجلّى ، كذب العقل في حكمه ، كما تجلّى حاكم
 العقل فكذب الحس في حكمه . وعدم تجلّي ذلك الادراك لا يدل على استحالة .
 فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالمنام ، وقالت : أما
 تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتنخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا
 تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع منخيلاتك
 ومعتقداتك أصل وطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس
 أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك

حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوعاً
بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات
لا حاصل لها ، ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم ، اذ يزعمون أنهم
يشاهدون في أحوالهم التي لهم ، إذا غاصوا في أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم ،
أحوالاً لا توافق هذه المعقولات ، ولعل تلك الحالة هي الموت ، اذ قال رسول
الله (صلعم) : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » فلعل الحياة الدنيا نومٌ بالإضافة إلى
الآخرة ، فإذا مات (الإنسان) ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ،
ويقال له عند ذلك : « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (١) . فلما خطرت
لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولتُ لذلك علاجاً فلم يتيسر ، اذ لم يكن
دفعه إلا بالدليل ، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم
تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل . فاعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا
فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله
تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات
العقلية مقبولة ، موثقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب
كلام ، بل بنور قلذه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ،
فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة ،
ولما سئل رسول الله (صلعم) عن الشرح ومعناه في قوله تعالى « فمن يرد الله أن
يهديه يشرح صدره للإسلام » (٢) ، قال : هو نور يقذفه الله تعالى في القلب ، فقبل :
وما علامته ؟ ، فقال : « التجافي عن دار الغرور ، والانتابة إلى دار الخلود » ،
وهو الذي قال (صلعم) فيه : « ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم
من نوره » ، فمن ذلك النور ينبغي ان يطلب الكشف ، وذلك النور ينبس من
الجود الالهي في بعض الأحيان ، ويجب الرصد له ، كما قال عليه السلام : « ان
يربككم في أيام دهركم نفيحات ، ألا فتعرضوا لها » (٣) .

١ - قرآن كريم ، سورة دق ، الآية : ٢٢ .

٢ - قرآن كريم ، سورة الانعام ، الآية : ١٢٥ .

٣ - المتقدم من الضلال ، ص : ٦٥ - ٦٨ .

٤ - التمهيد لنهايات الفلاسفة

أما بعد فاني رأيت طائفةً يعتقدون في انفسهم التميز عن الأتراب والنظرية بمزيد القطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين ووظائف الصلوات ، والتوقى عند المحظورات ، واستهانوا بتعبّدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقبوده ، بل خلعوا بالكلية ربة الدين بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدّون عن سبيل الله ، ويبغونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون وانما مصدر كفرهم سماعهم أسامي هائلة كسقراط ، وبقرات ، وافلاطون ، وارسطاطليس وأمثالهم ؛ وإطناً طوائف من متبعيهم ، وضلائهم في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية والالهية . . . وحكايتهم عنهم أنهم ، مع رزائهم عقولهم وغزارة فضلهم ، منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والمثل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة . . .

فلما رأيت هذا العرق من الحماسة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، ابتدأت بتحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء ، مبيّناً نهايت عقيدتهم ، وتناقض كليتهم فيما يتعلق بالالهيّات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم ، وعوراتهم ، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، اعني ما اختصوا به عن الجماهير والدعماء من فنون العقائد والآراء . هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ، ليتبين هؤلاء الملحدة تقليداً اتفاق كل مرموق من الاوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر ، وان الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بُعث الأنبياء المؤيّدون بالمعجزات ، وانه لم يذهب إلى انكارهما الا شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يُعبأ بهم فيما بين النظائر ، ولا يعدون الا في زمرة الشياطين الاشرار ، وغمار الأغبياء والاغمار ، ليكف عن غلوائه من يظن أن التجلّ بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ، ويشعر بفطنته وذكائه ، اذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عمّا قرفوا به من جحد الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله

ومصدقون برسله ، وانهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلّوا فيها فضلوا واضلّوا عن سواء السبيل ، ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والأباطيل ، ونبيّن أن كلّ ذلك تهويلٌ ما وراءه تحصيل ، والله تعالى وليّ التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق (١) .

٥ - المقدمة الثانية لكتاب تهافت الفلاسفة

لُبُعَلْمٌ ان اختلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

قسم يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم (تعالى عن قولهم) جوهرأ مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع (٢) ، أي القائم بنفسه ، الذي لا يحتاج إلى مقوم بقومه ، ولم يزدوا بالجوهر المتحيّز على ما أراده خصومهم ، ولنا نخوض في إبطال هذا ، لأن معنى القيام بالنفس . إذا صار متفقاً عليه ، رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى إلى البحث في اللغة . . .

القسم الثاني ما لا يصلح مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين . وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسول - صلوات الله عليهم - منازعتهم فيه ، كقولهم : ان الكسوف القمري عبارة عن انحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس ، من حيث أنه يقتبس نوره من الشمس ، والأرض كرة ، والسماء محيط بها من الجوانب ، فاذا وقع القمر في ظل الأرض انقطع عنه نور الشمس ، وكقولهم : ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس ، وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة . وهذا الفن أيضاً لسا نخوض في ابطاله ، إذ لا يتعلق به غرض . ومن ظن أن المناظرة في ابطال هذا من الدين ، فقد جنى على الدين وضعف أمره ، فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية حسابية ، لا يبقى معها ريب ، فمن تطلّع عليها وتحقّق أدلتها ، حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين ، وقدرهما ومدة بقائهما ، إلى الانجلاء ، إذا قيل له : إن هذا علم ، خلاف

١ - تهافت الفلاسفة ، ص ٣٧ - ٣٩ من طبعة المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٢

٢ - يقال موضوع لكل محل متقوم ببلاته مقوم لما يحل فيه - ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع .

الشرع ، لم يسترب فيه : وإنما يستريب في الشرع . وضرر الشرع ممن ينصُرُهُ لا بطريقه ، أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه ، وهو كما قيل : عدو عاقل خير من صديق جاهل . . .

القسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين : كالقول في حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد والأبدان ، وقد انكروا جميع ذلك ، فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبيهم فيه دون ما عداه (١).

٦ - المقدمة الثالثة لكتاب تهافت الفلاسفة

ليُعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن ان مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم . فلذلك انا لا أدخل في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدعٍ مثبت ، فأكدر عليهم ما اعتقدوه ، مقطوعاً بالزامات مختلفة ، فالزيمُهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا انتهض ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلماً واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يترضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الاخقاد (٢) .

٧ - الفرق بين الاهام والعلم

اعلم ان العلوم ليست ضرورية ، وإنما تحصل في القلب (٣) في بعض الاحوال ، وتختلف الحال في حصولها ، فتارة تهجم على القلب كأنه ألقي فيه من

١ - تهافت الفلاسفة ، ص : ٤١ - ٤٣ من طبعة بيروت .

٢ - تهافت الفلاسفة ، ص : ٤٣ .

٣ - المقصود بالقلب هنا حقيقة الانسان ، أي نفسه الناطقة ، وقد يراد به روح الانسان ، أو نفسه ، أو عقله من جهة ما هو مدرك وعالم .

حيث لا يدري ، وتارةً تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم ، فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاماً (١) والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً (٢) واستحصاراً . ثم الواقع في القلب ، بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ، ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل ، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب . والأول يسمى الهاماً ونقشاً في الروح ، والثاني يسمى وحياً وتخص به الانبياء ، والأول يختص به الأولياء والاصفياء . والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء . وحقيقة القول فيه ان القلب مستعد لأن تتجلي فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، وانما حيل بينه وبينها بالاسباب التي سبق ذكرها ، فهي كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ (٣) ، الذي هو منشوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة . وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب بضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها ، والحجاب بين المرأتين تارة يزال باليد ، وأخرى يزول بهبوب الرياح تحركه ، وكذلك قد تهب رياح اللطاف ، وتكشف الحجب عن أعين القلوب ، فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ويكون ذلك تارة عند المنام ، فيعلم به ما يكون في المستقبل . وتنام ارتفاع الحجاب بالموت ، فيه ينكشف الغطاء ، وينكشف أيضاً في البقطة حتى يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ، فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم ، تارة كالبرق الخاطف ، وأخرى على التوالي إلى حد ما ، ودوامه في غابة التدور ، فلم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس العلم ولا في محله ، ولا في سببه ، ولكن يفارقه

١ - الإلهام ما يلقى في الروح من الفيض أو ما يلقى في القلب من العلم بغير طريق الاكتساب .

٢ - الاعتبار هو النظر في الحكم الثابت أنه لأي معنى ثبت والحق نظيره به وهذا عين القياس .

٣ - اللوح هو الكتاب المبين والنفس الكلية . والألواح أربعة : لوح القضاء السابق ، وهو لوح العقل الأول ، ولوح القدر ، وهو لوح النفس الناطقة الكلية المسمى باللوح المحفوظ ، ولوح النفس الجزئية وهو ما يستش فيه كل ما في هذا العالم بشكله وهيته ومقداره ، ولوح الهوى القابل للصور في عالم الشهادة .

من جهة زوال الحجاب ، فان ذلك ليس باختيار العبد ، ولم يفارق الوحيُ الالهامَ في شيء من ذلك ، بل في مشاهدة الملك المفيد للعلم ، فان العلم انما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة . . . فاذا عرفت هذا فاعلم ان ميل اهل التصوف إلى العلوم الالهامية دون التعليمية ، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم ، وتحصيل ما صنفه المصنفون ، والبحث عن الأقاويل والادلة المذكورة ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والاقبالُ بكنه المهمة على الله تعالى (١) .

٨ - علم المكاشفة (٢) وعلم المعاملة (٣)

علمُ طريق الآخرة . . . قسمان : علمُ مكاشفة ، وعلمُ معاملة . (اما علمُ المكاشفة فهو) علمُ الباطن ، وذلك غايةُ العلوم ، فقد قال بعضُ العارفين : من لم يكن له نصيب من هذا العلم ، أخاف عليه سوء الخاتمة . . . وهو علمُ الصديقين والمقربين . . وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتركيبته من صفاته المذمومة ، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة ، كأن يسمع من قبل أسماءها ، فيتوهم لها معانيً مجملّةً غير متوضّحة فتتضح اذ ذاك ، حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه ، وبصفاته الباقيات التامات ، وبأفعاليه ، وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا ، والمعرفة بمعنى النبوة والنبي ، ومعنى الوحي ، ومعنى الشيطان ، ومعنى لفظ الملائكة والشياطين ، وكيفية

١ - احياء علوم الدين ، الجزء الثالث ، ص : ١٧ - ١٨ .

٢ - علم المكاشفة هو العلم الذي يطلع فيه على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والامور الحقيقية وجوداً وشهوداً . ويسمى بعلم المشاهدة وطريقه الالهام أو الوحي .

٣ - علم المعاملة هو علم الاحكام الشرعية المتعلقة بامور الدنيا باعتبار بقاء الشخص كالبيع والشراء ونحوهما وهو في اصطلاح الغزالي العلم الذي يطلع فيه على الأخلاق المحمودة لاتباعها والاخلاق المذمومة لاجتنابها .

معاداة الشياطين للإنسان ، وكيفية ظهور الملك للأنبياء ، وكيفية وصول الوحي اليهم ، والمعرفة بملكوت السماوات والأرض ، ومعرفة القلب ، وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه . . ومعرفة الآخرة ، والجنة ، والنار ، وعذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، والحساب . . ومعنى لقاء الله عز وجل ، والنظر إلى وجهه الكريم ، ومعنى القرب منه والتزول في جواره ، ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الأعلى ومقارنة الملائكة والنبين ، ومعنى تفاوت درجات أهل الجنان . . إلى غير ذلك مما يطول تفصيله . . . فنعني بعلم المكاشفة ، ان يرتفع الغطاء حتى تنضح له جليلة الحق في هذه الامور اتصاحاً يجري مجرى البيان الذي لا يشك فيه ، وهذا ممكن في جوهر الانسان ، لولا ان مرآة القلب ، قد تراكم صدوها ، وخبثها ، بقاذورات الدنيا . . . وانما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن الشهوات ، والاقتداء بالانبياء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم ، فبقدر ما ينجلي من القلب ، ويحاذى به شطر الحق ، تتلأأ فيه حقائقه ، ولا سبيل له الا بالرياضة . . . واما القسم الثاني ، وهو علم المعاملة ، فهو علم أحوال القلب . أما ما يحمد منها فكالصبر ، والشكر ، والخوف ، والرجاء ، والرضا ، والزهد ، والتقوى ، والقناعة ، والسخاء ، ومعرفة المنة لله تعالى في جميع الاحوال ، والاحسان ، وحسن الظن ، وحسن الخلق ، وحسن المعاشرة ، والصدق والاخلاص . فمعرفة حقائق هذه الاحوال وحدودها واسبابها التي بها تكتسب ، وثمرتها ، وعلامتها ، ومعالجتها ما ضعف منها حتى يقوى ، وما زال حتى يعود ، - من علم الآخرة . واما ما يلزم فعخوف الفقر ، وسخط المقدور ، والغفل ، والحققد ، والحسد ، والغش ، وطلب العلو ، وحب الثناء ، وحب طول البقاء في الدنيا للتمتع ، والكبر ، والرياء ، والغضب ، والأنفة ، والعداوة ، والبغضاء ، والطمع ، واليخل ، والرغبة ، والبذخ ، والاشتر ، والبطر ، وتعظيم الاغنياء ، والاستهانة بالفقراء ، والفخر ، والخيلاء ، والتنافس ، والمباهاة ، والاستكبار عن الحق ، والخوض فيما لا يعني ، وحب كثرة الكلام ، والصلف والتزين للخلق ، والمداهنة ، العجب ، والاشتغال عن عيوب الناس بعيوب الناس ، وزوال الحزن عن القلب ، وخروج الخشية منه ، وشدة الانتصار للنفس إذا نالها الدل ، وضعف الانتصار للحق ، واتخاذ اخوان العلانية على عداوة السر ، والأمن

من مكر الله سبحانه في سلب ما أعطى ، والاتكال على الطاعة والمكر ، والخيانة ، والمخادعة ، وطول الأمل والقسوة ، والمظالمة ، والفرح بالدنيا ، والأسف على فواتها ، والانس بالخلق ، والوحشة لقراقهم ، والجفاء ، والطيش ، والعجلة ، وقلة الحياء ، وقلة الرحمة . فهذه وامثالها من صفات القلب مغارس الفواحش ، ومنابت الأعمال المحظورة ، واخذلادها هي الاخلاق المحمودة منبع الطاعات والقربات . . قالعلم بحدود هذه الامور وحقائقها ، واسبابها ، وثمراتها ، وعلاجها هو علم الآخرة (١) .

٩ - حقيقة النبوة

(ان) وراء طور العقل طوراً آخر^(٢) تنفتح فيه عين أخرى ، يبصر بها الغيب (٢) ، وما سيكون في المستقبل ، واموراً أخرى العقل معزول عنها ، كعزل قوة التمييز عن ادراك المعقولات ، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز . وكما ان المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأبأها واستبعدها ، فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوة واستبعدوها ، وذلك عين الجهل ، اذ لا مستند لهم الا انه طور لم يبلغه ، ولم يوجد في حقه ، فيظن انه غير موجود في نفسه . والا فلو لم يعلم بالتواتر والتسامع الالوان والاشكال ، وحكي له ذلك ابتداء ، لم يفهمها ولم يقر بها . وقد قرب الله تعالى على خلقه بأن أعطاهم نموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم ، اذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب ، اما صريحاً ، واما في كسوة مثال ، يكشف عنه التعبير . وهذا لو لم يجربه الانسان من نفسه وقيل له : ان من الناس من يسقط مضمياً عليه كالميت ،

١ - احياء علوم الدين ، الجزء الاول ، ص : ٢٦ - ٢٨ .

٢ - الغيب ، كل ما غاب عنك ، ويطلق على الامر الخفي الذي لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهية العقل . وغيب الهوية ، وغيب المطلق ، هو ذات الحق باعتبار الالتمتين ، والغيب المكنون والغيب المصون هو السر الذاتي الذي لا يعرفه الا هو ، ولهذا كان مصوناً عن الاعين ومكنوناً عن العقول والأبصار .

ويزول عنه احساسه وسمعته وبصره ، فيدرك الغيب ، لأنكره ، وأقام البرهان على استحالة ، وقال : القوى الحساسة اسباب الادراك ، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها، فبأن لا يدرك مع ركودها اولى واحق. وهذا نوع قياس يكذب به الوجود والملاحظة . فكما ان العقل طوراً من اطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها انواعاً من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نورٌ يظهر في نورها الغيب ، وأمور لا يدركها العقل . (١) ،

١٠ - حقيقة العقل وأقسامه

اعلم ان الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته ، وذهل الاكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معانٍ مختلفة ، فصار ذلك سبب اختلافهم ، والحق الكاشف للغطاء فيه ان العقل اسم يطلق بالاشتراك على اربعة معانٍ . . .

فالأول الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم ، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية ، وتدير المصناعات الخفية الفكرية . وهو الذي اراده الحارث بن أسد المحاسبي ، حيث قال، في حد العقل: انه غريزة ينهيا بها ادراك العلوم النظرية ، وكأنه نور يقذف في القلب ، به يستعد لادراك الأشياء . . . وكما ان الحياة غريزة بها ينهيا الجسم للحركات الاختيارية والادراكات الحسية ، فكذلك العقل غريزة بها تنهيا بعض الحيوانات للعلوم النظرية . . فنسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية ، ونسبة القرآن والشرع إلى هذه الغريزة . . . كنسبة نور الشمس إلى البصر . . .

والثاني هي العلوم التي تخرج الوجود في ذات الطفل المميز بمجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ، كالعلم بان الاثنين أكثر من الواحد ، وان الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد ، وانما الفاسد ان تتكرر تلك الغريزة ، ويقال لا موجود الا هذه العلوم .

والثالث علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال ، فإن من حثكته التجارب ، وهذبت المذاهب يقال انه عاقل في العادة ، ومن لا يتصف بهذه الصفة ، فيقال انه غبي غمر جاهل ، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلا.

والرابع ان تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الامور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ، ويقهرها ، فاذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً ، من حيث ان اقدامه واحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب ، لا بحكم الشهوة العاجلة ، وهذه أيضاً من خواص الانسان التي به يتميز عن سائر الحيوان .

فالاول هو الاس والسنخ (١) والمنبع ، والثاني هو الفرع الاقرب اليه ، والثالث فرع الأول والثاني ، اذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب ، والرابع هو الثمرة الأخيرة وهي الغاية القصوى ، فالأولان بالطبع ، والأخيران بالاكتساب ، ولذلك قال علي كرم الله وجهه :

رأيت العقل عقلي	فمطبوع	ومسموع
ولا ينفع مسموع	إذا لم يك	مطبوع
كما لا تنفع الشمس	وضوء العين ممنوع (٢)	

١١ - السببية

الافتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً ، وما يُعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا أثبات أحدهما متضمن لأثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ،

١ - السنخ هو الأصل .

٢ - احياء علوم الدين ، الجزء الاول ، ص : ٩٠ - ٩١ .

والشبع والاكل ، والاحترق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز
الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، إلى
كل المشاهدات من المقرنات في الطب ، والنجوم ، والصناعات ، والحرف ،
وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق (١) ، لا لكونه
ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفرق ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ،
وخلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع
المقرنات ، وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالة .

والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر بطول ، فلنعين مثلاً واحداً ، وهو
الاحترق في القطن مثلاً مع ملاقة النار ، فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون
الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقة النار ، وهم
ينكزون جوازاً .

وللكلام في المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول ان يدعى ان فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل* بالطبع
لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له ، وهذا
مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق (الذي) يخلق السواد في القطن والتفرق في
اجزائه ، ويجعله حرقاً ورماداً ، هو الله تعالى ، اما بواسطة الملائكة ، أو بغير
واسطة ، فأما النار ، وهي جماد ، فلا فعل لها . فما الدليل على أنها الفاعل ،
وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل
على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به ، وانه لا علة سواه . . .

المقام الثاني مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث ، ولكل
الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة ، الا ان تلك المبادئ

١ - تساوق الشيطان : تساير أو تقارنا .

أيضاً تصدرُ الأشياء عنها بالزوم والطبع ، لا على سبيل التروي والاختيار ، كصدور النور من الشمس ، وإنما افرقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها ، فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويردّه حتى يستضيء به موضع آخر ، والمدر (١) لا يقبل ، والهواء لا يمنع نفوذ نوره ، والحجر يمنع ، وبعض الأشياء لين بالشمس ، وبعضها يتصلّب ، وبعضها يبيضُ كقوب القصّار (٢) ، وبعضها يسود كوجهه ، والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل . فكذا مبادئ الوجود فياضة بما هو صادر منها ، لا منع عندها ولا بخل ، وإنما التقصير من القوابل .

وإذا كان ذلك كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قطبتين متماثلتين لاقتا النار على وثيرة واحدة ، فكيف يُتصور أن تحترق احدهما دون الأخرى وليس ثم اختيار ، وعلى هذا المعنى انكروا وقوع ابراهيم في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار ناراً ، وزعموا ان ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونه ناراً ، أو بقلب ذات ابراهيم وبدنه حجراً ، أو شيئاً لا يؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ولا ذاك .

والجواب له مسلكان :

الاول ان نقول : لا نسلم ان المبادئ ليست تفعل بالاختيار ، وان الله لا يفعل بالارادة . وقد فرغنا من ابطال دعواهم في ذلك في مسألة حدوث العالم ، وإذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقة القطنة النار ، امكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة .

فان قيل فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ، فانه إذا انكر لزوم المسببات عن اسبابها واضيف إلى ارادة معتزها ، ولم يكن للارادة ايضاً منهجٌ مخصوص متعين بل

١ - المدر : الطين المكيك الذي لا يخاطه رمل .

٢ - القصّار : محور الثياب وميتضها .

أمكن تفننه وتنوعه ، فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ،
ونيران مشتعلة ، وجبال راسية، وأعداء مستعدة بالأسلحة ، وهو لا يراها لأن الله
تعالى ليس يخلق الرؤية ... فان الله قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس
ان يخلق من النطفة، ولا من ضرورة الشجرة ان تخلق من البذر، بل ليس من ضرورته
ان يخلق من شيء ... ولم ندع ان هذه الامور واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن
تقع ، ويجوز ان لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا
جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه ...

والمسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشبيعات وهو ان نسلّم ان النار خلقت
إذا لا قاما قطنتان متماثلتان احرقتهما، ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ،
ولكننا مع هذا نجوز ان يلقي نبي في النار ، فلا يحترق اما بتغير صفة النار ، أو بتغير
صفة النبي ، فيحدث من الله أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها
بحيث لا تتعداه ، فتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ، ولكن لا
تتعدى سخونتها وأثرها ، أو يحدث في بدن الشخص صفة، ولا يُخرجه عن كونه
لحماً وعظماً فيدفع أثر النار (١) .

المصادر

- ١ - الغزالي في ثلاثة مجلدات ، المجلد الاول والثاني . يشتملان على دراسة حياة الغزالي وآرائه الفلسفية وعصره واسلوبه وتصانيفه للشيخ مصطفى المراغي . والمجلد الثالث يشتمل على منتخبات شرحها وعلق عليها الدكتور أحمد مريد الرفاعي . مطبوعات دار المأمون ، القاهرة ، ١٩٢٦ .
- ٢ - طه عبد الباقي سرور ، الغزالي ، القاهرة ١٩٤٥ .
- ٣ - كريم عزقول ، العقل في الاسلام ، بيروت ١٩٤٦
- ٤ - جبي الدين زيان ، الغزالي وملحات عن الحياة الفكرية الاسلامية ، القاهرة ١٩٥٨ .
- ٥ - أبو العطا البكري - تفكير الغزالي الفلسفي ، القاهرة ١٩٥٠
- اعترافات الغزالي ، القاهرة ١٩٤٣
- ٦ - علي البهلوان ، ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الغزالي .
- ٧ - سليمان دنيا ، الحقيقة في نظر الغزالي ، مصر ١٩٤٧
- ٨ - محمد رضا ، الغزالي ، حياته ومصنفاته ، القاهرة ١٩٢٤
- ٩ - أبو بكر عبد الرزاق - النفحات الغزالية ، القاهرة ١٩٥٠
- ١٠ - زكي مبارك ، الاخلاق عند الغزالي ، مصر ١٩٢٤
- ١١ - غردية وقنواي ، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر ، بيروت ١٩٦٧

- ١٢ - نيكولسون ، في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ترجمه أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ١٣ - تيسير شيخ الارض ، الغزالي ، بيروت ١٩٦٠ .
- ١٤ - حكمة هاشم ، تحقيقات حول نقد الغزالي لمذهب المشائين والافلاطونية الجديدة، دمشق ١٩٦١ .
- ١٥ - عبده الحلو ، الغزالي حجة الاسلام ، بيروت ١٩٦٨ .
- ١٦ - فريد جبر ، مفهوم المعرفة عند الغزالي ، بيروت ١٩٥٨
- ١٧ - جميل صليبا ، وكامل عياد ، مقلعه المنقذ من الضلال ، بيروت ١٩٦٦ .
- ١٨ - جميل صليبا ، الدراسات الفلسفية ، الجزء الاول ، دمشق ١٩٦٤ .
- ١٩ - ابراهيم مذكور ، في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧
- ٢٠ - علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، القاهرة ١٩٤٧
- ٢١ - عبد الرحمن بدوي ، مؤلفات الغزالي ، القاهرة ١٩٦١

- 1 — Carra de Vaux, **Gazali**, Collection des grands philosophes, Paris 1902
- 2 — Wensinck (A.J.). **La pensée de Ghazzali**, Paris 1940.
- 3 — Jabre (F). — **La notion de certitude chez Ghazali**, Paris 1958.
— **La notion de la m'arifa chez Ghazali**. Paris 1958.
- 4 — Abd-El-Jalil, **Autour de la sincérité de Ghazali**, Mélanges Massignon.
Institut Français de Damas — P.62,n° 2
- 5 — Obermann, **Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazâlîs**, Leipzig 1921.
- 6 — Asin-Palacios, **La mystique d'Al-Ghazali**
(Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth)
1914 — VII 67 — 104

▲ ■ ●

موضوعات الإنشاء الفلسفي

- ١ - على أي أساس بنى الغزالي نظريته في التعليم ، وما رأيك فيها ؟
(الدورة الثانية ١٩٥٨)
- ٢ - قيل في الغزالي : « انه أول من عرف في الفلسفة الشك المنهجي المنخذ وسيلة إلى بلوغ اليقين » ، فما معنى هذا القول ، وما قيمة شك الغزالي الفلسفي وأي نهج اتخذ في الشك وحدث عنه في المنقذ ؟
(الدورة الثانية ١٩٦٠)
- ٣ - يقول الغزالي في المنقذ من الضلال محمداً العلم اليقيني انه العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تمحى لاظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وانكاراً .
حاول بالاستناد إلى مضمون كتاب المنقذ :
- تعيين المعارف غير اليقينية التي حاول الغزالي التحرر منها قبل سعيه وراء العلم اليقيني مع ذكر الاسباب الداعية إلى ذلك .
- توضيح المنهج الذي اتبعه للوصول إلى العلم اليقيني .
- تأويل اهتمامه إلى التصوف .
(الدورة الثانية ١٩٦١)
- ٤ - يجمع الباحثون في تاريخ الفكر العربي على ان تصوف الغزالي معتدل ، فما

هو مفهوم الاعتدال والتطرف في التصوف ، وكيف يتجلى الاعتدال في
مذهب الغزالي ؟
(الدورة الاولى ١٩٦٢)

٥ - اذكر رأيك في كتاب المتخذ من الضلال موضعاً للنقاط التالية :

- البواعث التي دعت الغزالي إلى وضعه.
 - مراحل الشك التي مرّ بها.
 - النتيجة التي انتهى إليها.
- (الدورة الاولى ١٩٦٣)

٦ - يترأى لبعض الدارسين ان تصوف الغزالي كان محاولة لتخلّصه من مازق
عقلي عسير .

اشرح هذه الفكرة وناقشها ، مبيناً بوضوح المقصود بالمازق العقلي ، ومفصلاً
رأيك في بواعث تصوف الغزالي وخصائصه .

(الدورة الثانية ١٩٦٤)

٧ - قضى الغزالي حياته يطالع ويعلم ويؤلف في مختلف معارف عصره ، فهل تراه
رسم لنفسه في أول أمره غاية يحاول بلوغها عن طريق العلم ، ام ان هذه الغاية
كانت تتبدل بمرور الزمان ؟

فصل هذا وناقشه بالرجوع إلى :

- العلوم التي ألف فيها الغزالي مشيراً إلى اسباب تأليفها ، موضعاً إذا
كان عمله قد تم بدافع من نفسه ، أو بتكليف خارجي .

- رأي الغزالي المتأخر في قيمة تلك العلوم من حيث ارتباطها بغايته .

- المصنف الذي يبدي فيه الغزالي رأيه مبيناً قيمة كتابه هذا بالنسبة إلى
نتائج السابق .
(الدورة الاولى ١٩٦٥)

٨ - يعرض كتاب المتخذ من الضلال لمرحلة حاسمة في حياة الغزالي الفكرية ،
فصل خصائص هذه المرحلة ذاكراً بواعثها ومظاهرها ونتائجها .

(الدورة الأولى ١٩٦٦)

القسم الثالث
الفلسفة العربيّة في المغرب

تاريخ الفلسفة العربية (١٠٠)

مقدمة عامة

من ابن باجه الى ابن رشد

يمثل الفلسفة العربية في المغرب اربعة من كبار الفلاسفة ، وهم : ابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وابن خلدون .

وستنصر كلامنا في هذا القسم على فلسفة ابن رشد ، وفلسفة ابن خلدون ، اما (ابن باجه) وابن طفيل ، فإننا سنتنصر على الالمام بفلسفتهم إلماماً عاماً .

١- ابن باجه :

لم يصل الينا عن حياة (ابن باجه) الا اخبار قليلة الترابط ، منها انه ولد بسرقسطة في نهاية القرن الحادي عشر للميلاد (القرن الخامس للهجرة) ، وتوفي بفاس سنة ١١٣٨ م - ٥٥٣٣ هـ ، ومنها انه اشتغل بالسياسة ، فاستوزره حاكم سرقسطة أحد عمال المرابطين ، ثم تنقل بين سرقسطة ، واشبيلية ، وغرناطة ، وفاس ، وتعرض لتشنيع خصومه وحساده ، وبخاصة الفتح بن خاقان الذي نسبته في كتاب (قلائد المعيان) إلى التعطيل وانحلال العقيدة . واكثر مصنفاته شروح على مذهب أرسطو ، منها : شرح كتاب الطبيعيات لأرسطو ، وشرح كتاب ايساغوجي او المدخل لفرغوريوس ، وشرح ثلاث رسائل للفارابي . أما مؤلفاته الخاصة فمنها رسائل في الرياضة والنفس ، ومقالات في الفلسفة ، والطب ، والتاريخ الطبيعي ، ورسالة الوداع المشتملة على آراء طريفة في العقل ، وفي الغاية التي وجد الانسان من أجلها ، وهي التقرب إلى الله ، والاتصال بالعقل الفعال

وأهم مؤلفات (ابن باجه) الفلسفية كتاب « تدبير المتوحد » ، وهو أشهر كتبه وأدلتها على نزعته العقلية . والمقصود بالتدبير تدبير الأفعال ، وتوجيهها إلى غاية مقصودة ، وهي الاتحاد بالعقل الفعال ، والمقصود بالمتوحد الانسان الكامل الذي يتبع عقله ، ويسيطر على غرائزه وشهواته . فالمتوحد ليس اذن زاهداً ولا متصوفاً ، وإنما هو فيلسوف يحيا حياة عقلية محضة ، فيأخذ نفسه بالبحث والنظر ، ويعنى بتدبير شؤون الحياة في المدينة الفاضلة على اساس الروية والفكر . اما المدينة الفاضلة فهي اكثر المدن علماً ، لاشتمالها على أكبر عدد من أهل الفضل المتحلين بكمال العلم والعمل ، الذين يؤلفون بعقولهم دولة داخل الدولة ، فلا يحتاجون إلى الأطباء لأنهم يحافظون على قواعد الصحة بأنفسهم ، ولا إلى القضاة لأنهم لا يتنازعون ، بل يحكمون عقولهم في كل شيء ، ويسيطرون على غرائزهم وشهواتهم وأهوائهم حتى يتصلوا بالعقل الفعال ، ويبلغوا السعادة القصوى .

فإنهم ثرون ان موقف (ابن باجه) يختلف عن موقف الغزالي ككل الاختلاف ، لأن الفلسفة عنده هي النظر العقلي ، الذي يمكن الانسان من ادراك وجوده الحقيقي ، ويهيء له أسباب تدبير حياته تدبيراً حكيماً ، على حين أنها عند الغزالي معرفة ذوقية يقلقها الله في قلب الانسان حتى ينعم بالبهجة والسعادة .

وكل من مرأ كتاب تدبير المتوحد وجد في اضعافه أثراً من آراء الفارابي في المدينة الفاضلة ، إلا ان الأمر الذي يتميز به ابن باجه هو ان مفهوم الدولة الفاضلة لم يكن عنده مفهوماً قلياً ، ولا محاولة لقلب نظام الحكم ، بل كان وسيلة لاصلاح العادات والاخلاق ، تهدف قبل كل شيء إلى تحقيق الوجود الانساني على أكمل صوره في كل فرد . والمتوحدون في نظر (ابن باجه) مواطنون في الدولة المثالية ، وان كانوا عرباء في المجتمع الحقيقي ، إلا ان جراتهم الروحية تدفعهم إلى مجاوزة شروط الواقع ، وإلى سلوك منهج عقلي يهيئون به أسباب السعادة في الدنيا والآخرة .

٢ - ابن طفيل :

اما ابن طفيل فقد ولد في اوائل القرن الثاني عشر للميلاد (١١٠٦) ، وتوفي في مراكش سنة ١١٨٥م (٥٨١) ، وهو فيلسوف عربي

اندلسي ، اشتغل حاجباً لدى حاكم غرناطة ، ووزيراً ، وطبيباً لأبي يعقوب يوسف ثاني خلفاء الموحدين ، وله مصنفات في الطب والفلسفة . واشهر كتبه قصته الفلسفية المعروفة بعنوان « حي بن يقظان » .

وخلاصة هذه القصة ان حي بن يقظان ولد في جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء ، فمنهم من قال انه ولد من غير أم ولا أب ، ومنهم من قال انه ولد من اخت ملك واب قريب لها يدعى يقظان ، وسواء أقبلنا أحد هذين الرأيين أم انكرناهما معاً ، فإن حي بن يقظان نشأ على كل حال ، في جزيرته وحيداً منعزلاً عن الناس في حصن ظبية ، فتربى ، ونما ، واغتدى بلبنها ، وتدرج في المشي ، وما زال معها يحكي اصوات الطباء في الاستدعاء والاستتلاف ، ويقلد اصوات الطير ، وسائر أنواع الحيوان ، ويهتدي إلى مثل أفعالها ، حتى كبر وترعرع ، واستطاع بالملاحظة والحس أن يتدرج بنفسه في مدارج المعرفة من المحسوس إلى المعقول ، ومن الجزئي إلى الكلي ، ومن البسيط إلى المركب ، ومن المعلول إلى العلة ، وهكذا عرف الحقائق كلها ، وعرف عللها ، وعرف علة العلل ، أي العلة الأولى ، وهي الله .

ولما بلغ حي بن يقظان هذه الدرجة تعرف إلى (آسال) ، وهو رجل نشأ في جزيرة قريبة من جزيرة حي بن يقظان . ثم جاء إلى تلك الجزيرة طلباً للعزلة ، فوقع بصره على حي بن يقظان ، ولم يشك انه من المنقطعين عن الدنيا ، فلما علم حقيقة أمره أخذ يعلمه الكلام ، فاطلع كل منهما على آراء صاحبه ومعتقداته ، وقایسا بينهما ، فعلما ان المعتقدات الدينية ليست سوى صور محسوسة للحقائق الفلسفية . فالفيلسوف يدرك الحقائق الالهية بعقله والهامه الطبيعي ، اما العامي فهو في حاجة إلى من يرقى به إلى هذه المبادئ العالية بطريق الحس والتخيل . فرثى حي بن يقظان لحال العامة ، واراد السفر إلى جزيرة (آسال) ليهدي أهلها وكان عليها ملك اسمه سلامان ، فرضي (آسال) بالذهاب معه رغم شكه في نجاحه ، فلما انتقلا إلى تلك الجزيرة ، اخذ حي بن يقظان يعلم الناس ، ويرشدهم بالعقل ، فأعيتته في أمرهم الحيلة . فاقلع عن ذلك ، وترك العامة في أمان الاعتقاد ، وقلل راجعاً مع رفيقه إلى جزيرتهما الأولى . وهناك انقطعا إلى الرياضة ، والتأمل ، حتى ادركهما الموت .

إذا اردنا أن نفسر قصة حي بن يقظان لاحظنا فيها أمرين: أولهما ان ابن طفيل اراد بها ان يوفق بين الحكمة والشريعة، وثانيهما انه رمز فيها إلى ثلاثة أشخاص: سلامان، وآسال، وحي بن يقظان، فسلامان، وهو ملك الجزيرة، يمثل الرجل العامي، وآسال يمثل الرجل الصالح الناشئ في حضن الشريعة، وحي بن يقظان يمثل حلول العقل الفعال في الانسان، وتعرفه باسال، واتفاقهما معاً، يدل على اتفاق الحكمة والشريعة، وانخفاقه في دعوة العامة إلى الحق يدل على ان جمهورهم بعيد عن فهم الحقائق الخالصة، لأنهم فطروا على البلادة، والنقص، وسوء الرأي.

ويظهر ان ابن طفيل اقتبس اسماء قصته هذه من ابن سينا. فقد قال في مقدمة كتابه: «فانا واصف لك حي بن يقظان وآسال وسلامان الذين سماهم الشيخ ابو علي، ففي قصصهم عبرة لأولي الألباب» (١). ولكننا إذا أمعنا النظر في قصة ابن طفيل وقرنا بينها وبين قصة ابن سينا وجدنا التشابه بينهما مقصوراً على الاسماء، لأن حي بن يقظان الذي ذكره ابن سينا ليس سوى رمز جاف للعقل الفعال، اما شخص حي بن يقظان الذي جعله ابن طفيل محور قصته، فهو شخص ذو حياة وحركة ونشاط، تختلف صفاته عن صفات اشخاص ابن سينا اختلافاً كبيراً.

ومهما يكن من أمر، فان قصة ابن طفيل لم تكن مجرد رواية خيالية، بل كانت وسيلة رمزية للتقيد الاجتماعي من طرف خفي. اراد واضعها ان يعرض فيها احوال عصره الاجتماعية، وان يبين انحطاط الاخلاق، وتفسخ العقائد الدينية، وان يصلح الناس ويرشدهم إلى ما فيه خيرهم. ولولا اعتقاده انه يمكن مكاشفة الناس بشيء من الحقائق الفلسفية لما أقدم على هذا الارشاد، والشرط الوحيد لمكاشفتهم بهذه الحقائق ان تعرض عليهم بشكل خفي مستتر وراء الرموز والأمثال، ذلك لأن العامي لا يدرك الحق الا بطريق الخيال، ولا يفهم المعاني المجردة الا إذا تجلت امامه بثوب حسي يرمز إلى المعاني بالاشخاص، وإلى الاحكام بالأفعال، ويستدل على الغائب بالحاضر، وعلى المعقول بالمحسوس.

وقد فرق ابن طفيل في كتابه بين ادراك أهل الولاية، وادراك أهل النظر، فعني بادراك أهل النظر ما يدركونه من حقائق الغيب كأهل الولاية، ولكن مع زيادة

وضوح وعظيم التلذذ . تلك ميزة أهل النظر ، أنهم لا يبلغون ذروة الحق الا بإدامة التبصر ، او اطالة الفكرة ، ولكنهم متى بلغوا غايتهم ادركوا السعادة القصوى . وما يراه اصحاب المشاهدة والذوق والحضور في طور الولاية ليس مما يمكن اثباته على حقيقة أمره في كتاب ، اما ما يراه أهل النظر فشيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارة ، ولكنه اعدم من الكبريت الأحمر ... لانه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد ، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به الا رمزاً^(١) . وسبب ذلك ان عامة الناس لا يدركون الحقائق الخالصة المعرأة من ثوبها الرمزي ، لأن نفوسهم ليست مؤيدة الصفاء بشدة الحدس ، فما هم من أهل الولاية ، ولا هم من أهل النظر ، حتى يرتقوا إلى إدراك الحقائق المطلقة ، ولكنهم أهل الخبر يصدقون ما يقال لهم تقليداً .

ولسنا نريد الآن ان نوسع القول في فلسفة ابن طفيل ولكننا نريد أن نقول فيها قولاً واحداً وهو أن هذه الفلسفة ، تختلف عن فلسفة (ابن باجه) في اعتمادها على العقل والذوق معاً في الوصول إلى أرقى درجات المعرفة ، والاتصال بالله ، على حين ان فلسفة (ابن باجه) لم تؤصل إلا العقل في بحثها عن الحقيقة . ولهذا كانت فلسفة ابن طفيل اقرب إلى الحكمة الاشراقية منها إلى الفلسفة النظرية العقلية الخالصة .

٣- وبعد فنحن لم نعرض عليكم الآن من فلسفة (ابن باجه) و (ابن طفيل) الا صورة ناقصة ، لاننا اهتمنا كثيراً من نظريتهما في أصل المعرفة وقيمتها ، وفي حقيقة النفس والعقل والتدبير والاخلاق والثرية والطور ، وما أشرفا إلى هاتين الفلسفتين في هذه المقدمة السريعة الا لابرار الاتصال بين المشرق والمغرب ، فابن باجه المتوفى سنة ٥٣٣ هـ يمكن أن يعد معاصراً للغزالي المتوفى سنة (٥٠٥ - ٥) ، وليس بين وفاة ابن طفيل سنة ٥٨١ هـ ووفاة ابن باجه سنة (٥٣٣ - ٥) إلا ٤٨ سنة ، أما ابن رشد فهو معاصر لابن طفيل ، لم يعيش بعد وفاة صاحب كتاب « حي بن يقظان » إلا ١٤ سنة ، فسلالة الفلاسفة لم تنقطع اذن في الشرق إلا لتظهر في الغرب ، ولكن انتشار التعصب في دولة الموحدين ، وفي الدول التي جاءت بعدها ادى إلى انقطاع هذه السلسلة بعد وفاة ابن رشد ، ولولا ظهور ابن خلدون بعد وفاة ابن رشد بمائتي سنة تقريباً لقلنا ان ابا الوليد كان خاتم الفلاسفة .

اینجور شد

حياة ابن رشد وآثاره

١- حياته

ولد القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة (قرطبة) سنة ٥٢٠ هـ - (١١٢٦ م) ، وكان ينتمي إلى أسرة اندلسية عريقة معروفة بالعلم والفقه والقضاء ، فجدّه القاضي أبو الوليد محمد كان من كبار الفقهاء المالكيين الذين كان لهم أثر في السياسة المغربية ، وتميزوا بالدين والعلم والفضل والوفار ، والحلم ، والسمت الحسن ، والهدى الصالح . وله كتاب « المقدمات » في الفقه ، أما والده أبو القاسم أحمد بن رشد قاضي قرطبة ، فكان مثل أبيه في الفضل والعلم ومن المحبين إلى الناس ، وحسبه ان يقال فيه أنه ابن الجلد وأبو الحفيد الفيلسوف .

نشأ ابن رشد الحفيد في هذه البيئة الزاهرة بالعلم والفضل ، فدرس ما يدرسه أبناء زمانه من اللغة ، والأدب ، والفقه ، والاصول ، وعلم الكلام ، فاستظهر على أبيه موطأ الامام مالك ، وأخذ الفقه عن ابن بشكوال ، وإبي مروان بن مسرة وغيرهما ، ودرس الرياضيات والطب وغير ذلك من علوم الحكمة على أبي جعفر ابن هارون الترجاني ، فبرز في ذلك ، لشدة ذكائه ، وكثرة عنايته بالمطالعة ، حتى قيل إنه لم يدع النظر ولا القراءة ، منذ عتل ، الا ليلة وفاة أبيه ، وليلة بنائه على أهله .

ولما بلغ ابن رشد السابعة والعشرين من سنّه (١١٥٣ م) سافر إلى مراكش واتصل بعبد المؤمن أول ملوك الموحدين . وكان هذا الملك آخذاً في انشاء المدارس ، ومعاهد

العلم والأدب ، فاستعان بابن رشد على انشائها وتنظيمها . وليس لدينا عن المرحلة التي تلي هذه الفترة من حياته إلاّ معلومات مبهمة ، منها اتصاله بأبناء زهر ، وهم من مشاهير الاطباء ، وانعقاد أواصر المودة بينه وبين أبي مروان بن زهر ، حتى قيل انه لما ألف كتاب « الكليات » في الطب سأل صديقه ابا مروان ان يؤلف كتاباً بضمه الأقاويل الجزئية المطابقة للكليات . وهكذا ألف ابو مروان بن زهر كتاباً سماه « التيسير » ذكر فيه علامات الامراض المختلفة ، واسبابها ، وطرق علاجها .

ونال ابن رشد في مراكش حتى مات عبد المؤمن ، وخلفه على عرش المغرب ولده ابو يعقوب يوسف ، الذي كان أكثر ملوك المغرب حباً للعلم والعلماء . وكان الفيلسوف ابن طفيل احد المقربين اليه ، فجمع له العلماء من كل حذب وصوب ، وحمله على تكريمهم ، وهو الذي لفت نظره إلى ابن رشد ، ودبّر أمر قدومه عليه .

وقد روى عبد الواحد المراكشي نقلاً عن احد تلاميذ ابن رشد خبر قدوم الفيلسوف على الخليفة ، فقال حكاية عنه :

« سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب ، وجدته هو وابن طفيل ليس معهما أحد ، فأخذ أبو بكر بن طفيل يني علي ، ويذكر بيتي وسلفي ، ويضم بفضلته إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري . فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين ، بعد ان سألتني عن اسمي واسم أبي ، ونسبي ، ان قال لي : ما رأيهم في السماء — يعني الفلاسفة — أقديمة هي أم حادثة ؟ ، فأدركني الحياء ، والخوف ، وأخذت اتعلل ، وانكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن ادري ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التي سألتني عنها ، ويذكر ما قاله ارسطوطاليس ، وافلاطون ، وجميع الفلاسفة ، ويورد علي ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم ، فرأيت منه غرارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن ، المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك ، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنينة ومركب » .

ومما رواه المراكشي أيضاً « ان أبا بكر بن طفيل استدعى ابن رشد مرة وقال له : سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطوطاليس ، أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ، ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها ، فهما جيداً ، لتقرب مأخذها على الناس ، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل . واني لأرجو ان نفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة . وما يمنعني من ذلك الا ما تعلمه من كبر سني ، واشتغالي بالخدمة ، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه . قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما تلخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس » .

ويظهر من هذا الخبر ان ابن طفيل كان يقدر ابن رشد حق قدره ، وان كان لم يظهر أمامه الا بمظهر الامتياز الاكبر الذي صرف عنايته إلى ما هو أهم عنده من تلخيص كتب أرسطو . وربما كان في كلامه على فلاسفة زمانه إشارة إلى ابن رشد فهو يقول في كتاب حي بن يقظان : « واما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال (١) » ونعتقد ان اسباب النجاح لم تنهياً لابن رشد الا لأن ابن طفيل قد لحظه بعين عنايته .

كان لاجتماع ابن رشد بالخليفة أبي يعقوب يوسف أثر كبير في تغيير مجرى حياته ، فقد سماه الخليفة قاضياً لاشبيلية سنة ١١٦٩ - م ، فلخص فيها كتاب الحيوان ، وقال : إذا كنت قد أخطأت في بعض أقسام هذا الكتاب فمرد ذلك إلى اشتغالي بالخدمة ، وبعدي عن مكتبي في قرطبة ، ولما نقله الخليفة إلى منصب القضاء في قرطبة سنة ١١٧١ - م ، انصرف إلى تلخيص كتب أرسطو الأخرى ، بالرغم من اشتغاله بشؤون عامة لم تترك له من الوقت والحرية ما يستطيع معها انجاز عمله ، حتى ان اشتغاله بالخدمة كثيراً ما كان يضطره إلى التنقل من قرطبة إلى اشبيلية أو مراكش ، ولما جاء عام ١١٨٢ - م استدعاه الخليفة أبو يعقوب إلى مراكش وجعله رأس أطبائه بدلاً من ابن طفيل ، الذي احتفظ بالوزارة ، ثم اعاده إلى قرطبة ، وولاه منصب قاضي القضاة الذي كان يشغله جده . وقد وصفه ابن الأبار بقوله :

١ - ابن طفيل ، حي بن يقظان ، ص : ١٢ من طبعتنا

« كان يفرع إلى فتواه في الطب كما يفرع إلى فتواه في الفقه » وحكى عنه أبو القاسم الطليسان انه كان يحفظ شعري حبيب والمتني ، ويكثر التمثيل بهما في مجلسه ، ويورد ذلك أحسن لإيراد ، ويضيف ابن الأبار إلى ذلك قوله : « فحمدت سيرته وتأملت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترقيع حال ، ولا جمع مال ، وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ، ومنافع أهل الأندلس عامة » .

ولما توفي أبو يعقوب ، وخلفه ابنه يعقوب أبو يوسف الملقب بالمنصور سنة ١١٨٤م لقي ابن رشد على يده ما لقيه عند والده من حظوة وتكريم ، وكان المنصور كأبيه محباً للعلم وأهله ، فلما استدعى ابن رشد ، قرّبه واحترمه احتراماً كبيراً وأجلسه إلى جانبه . وقد روى ابن أبي أصيبعة ان ابن رشد لما خرج من عند المنصور ، وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه لتهنئته بمرثلته عند المنصور ، قال : والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء عليه ، فإن أمير المؤمنين قرّني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمل فيه ، أو يصل رجائي إليه . وظل ابن رشد بقلب في هذه النعمة حتى نقم عليه المنصور ، وعزله من منصبه ونفاه إلى (اليسانة) وهي بلدة يهودية قريبة من قرطبة ، وذلك حوالي سنة ١١٩٥ - م .

وقد اختلف المؤرخون في أسباب محنة ابن رشد ، فقال فريق : ان سبب محنته اخلاصه الحب لابني يحيى اخي المنصور والي قرطبة ، الذي كان المنصور يخشى منافسته على العرش ، وقال فريق : إنه كان متى حضر مجلس المنصور ، وتكلم معه ، أو بحث عنده في شيء من العلوم يخاطبه بقوله : تسمع يا أخي . وقال آخرون : ان سبب محنته استياء المنصور لقول ابن رشد في كتاب الحيوان عند كلامه على الزرافة : رأيتها عند ملك البربر ، يعني المنصور ، وقد اعتذر ابن رشد عما ورد في كتابه ، فقال : إنما قلت ملك البربر ، فتصفحت على القاريء . ومهما يكن من امر فان هذه الاسباب لا تكفي لتعليل محنة ابن رشد تعليلاً صحيحاً ، ولعلها لم تكن الا ذريعة للايقاع به . اما السبب الحقيقي فهو اشتداد التعصب على الفلاسفة ، وشغب الفقهاء عليهم ، فلما قرب المنصور ابن رشد ورفع مقامه أثار ذلك حسد الحاسدين ، ونقمة الناقمين ، فأوغروا صدر الخليفة على الفيلسوف ، ودسّوا عليه الدسائس ، وهيجوا

العامة عليه، فرأى المنصور، وهو في حرب مع الفونس التاسع ملك قشتاله ، ان يعمل على ارضاء عامة الشعب، فأوقع النكبة فيمن كان يعظمهم ارضاء للفقهاء . وقد روى الانصاري ان احد العلماء ، المتصلين بابن رشد ، قال : وما كنت آخذ عليه فلتة الا واحدة وهي عظمى الفلتات . وذلك حين شاع في المشرق والأندلس على ألسنة المنجمين أن رجلاً عاتية تهب في يوم كذا ، وتهلك الناس ، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه ، واتخذوا الغيران والاتفاق تحت الارض ، نوقياً لهذه الريح ، ولما انتشر الحديث بها ، وطبق البلاد استدعى والي قرطبة اذ ذاك طلبتها ، وفاوضهم في ذلك ، وفيهم ابن رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ ، وابن بندود ، فلما انصرفوا من عند والي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة ، وتأثيرات الكواكب ، فقال الشيخ أبو محمد عبد الكبير وكان حاضراً : ان صح أمر هذه الريح ، فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد ، فأنبرى له ابن رشد ، ولم يتمالك ان قال : والله وجود قوم عاد ما كان حقاً ، فكيف سبب هلاكهم ، فسقط في أيدي الحاضرين ، وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر الا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ومما جاء في كتاب المعجب في تلخيص اخبار المغرب للمراكشي ان قوما من حساد ابن رشد ومناوئيه أخذوا بعض تلاخيجه ، فوجدوا فيها بخطه حاكباً عن بعض الفلاسفة : « فقد ظهر ان الزهرة أحد الالهة » ، فاوقفوا ابا يوسف المنصور على هذا ، فاستدعاه بمحضر من كبار قرطبة ، فقال له : أخطك هذا؟ فأنكر ، فقال لعن الله كاتبه ، وأمر الحاضرين بلعنه ، ثم أمر باخراجه مهاناً ، وبإبعاده وابعاد من تكلم في شيء من هذه العلوم ، وبالوعيد الشديد ، وكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في تركها ، وباحراق كتب الفلسفة سوى الطب ، والحساب ، والمواقيت .

يتبين من ذلك كله ان محنة ابن رشد ترجع إلى أسباب سياسية ادت اليها السعائيات والوشايات ، فان كثيرين ممن أخطبهم القسوة من العلماء لم يقع لهم ما وقع الا بالحسد ، والاغراء ، والتعصب . فما بالك إذا كان التعصب يحتمل في ابان الحروب القومية والعداوات الدينية ، فلا يتحرج أصحاب المصالح من الشغب على من يخافون

منهم على أنفسهم ، فاذا صح ان محنة ابن رشد قد حدثت ابان اشتغال الخليفة بحرب الافرنج ، وان الخليفة كان مضطراً خلال هذه الحرب إلى ارضاء الثائرين على الفلاسفة بتأثير السعائيات والوشايات ، فلا تعجب لاتخاذ قراراً بإبعادهم عنه ، وقد نكب مع ابن رشد عدد من الفقهاء والقضاة ، وذوي المناصب العالية ، ولا يبعد ان يكون سبب ابعاد بعضهم لسبب غير السبب الذي ابعد ابن رشد من أجله ، الا ان الخليفة أظهر أنه فعل ذلك بهم بسبب ما ينسب اليهم من الاشتغال بالحكمة وعلوم الاوائل ، وفي هؤلاء العلماء من كان محبباً إلى الخليفة كأبي جعفر الذهبي الذي كان المنصور يصفه بقوله : ان ابا جعفر الذهبي كالذهب الابريز الذي لم يزد في السبك الا جودة .

والدليل على ان المنصور لم يعاقب ابن رشد الا ارضاء للعامة انه حكم عليه بالنفي لا بالقتل ، وانه : عندما هدأت الفتنة ، رضي عنه وعن سائر الجماعة التي اعتقلت معه ، ولما عاد إلى مراکش استقدمه اليه ، واعاده إلى سالف نعمته وعزه .

ولم تطل حياة ابن رشد بعد زوال محنته ، فقد توفي في مراکش يوم الخميس التاسع من شهر صفر عام ٥٩٥ هـ - (١١٩٨ م) وله من العمر اثنان وسبعون عاماً . وقد ذكر الانصاري انه دفن في مقبرة باب (تازغوت) وبقي فيها ثلاثة أشهر ، ثم حمل إلى قرطبة ، فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس . وفي السنة نفسها مات ابن البيطار ، وعبد الملك بن زهر . اما أبو مروان بن زهر وابن طفيل فقد ماتا قبل ذلك بزمن ، وهكذا تفرق شمل الفلاسفة في المغرب ، ونجبت مصابيح علومهم ، ونجح أعداؤهم في التضييق على حرية الفكر . فما بالك إذا كان مؤسس دولة الموحدين وهو المهدي (ابن تومرت) تلميذاً من تلاميذ الغزالي الذي عمل على هدم الفلسفة في الشرق ، ولا ينجينا ان نزع من ان نكبات الفلاسفة ، في الاندلس ترجع إلى خروجهم على الدين ، ولا ان تقول ان الجهل الذي كان مخبياً على عقول الناس حملهم على التعصب ، وحمل الولاة والحلفاء على مجاراتهم كسباً لقلوبهم ، واستدامة لسلطانهم . فان الفلسفة لا يكتب لها البقاء إلا إذا كان أهلها مؤمنين بها إيماناً صريحاً . وتدل الأشعار التي قيلت في محنة ابن رشد على ما كان يخالج صدور

الناس من الحقد والتعصب والحاجة إلى التشفي من الغيظ ، مثال ذلك قول الحاج
أبي الحسين بن جبير في نكبة ابن رشد . :

لم تلزم الرشد يسا ابن رشد لما علا في الزمان جدك
وكن في الدين ذا رياء ما هكنا كان فيه جدك

وقوله :

نقد القضاء بأخذ كل مموه متفلسف في دينه مثزندق
بالمنطق اشتغلوا فليل حقيقة ان البلاء موكل بالمنطق

وقوله .

الآن قد أيقن ابن رشد ان نألفه توالف
يا ظالماً نفسه تأمل هل نجد اليوم من توالف ؟

لقد كان ابن رشد عظيماً في خلقه ، عظيماً في علمه ، عظيماً في جبراته ، ومن
سمات العظيم ان يصادف في حياته كثيراً من المشكلات ، وان يحدث حول نفسه
دوياً وهو حي ، وان يكون له بعد مماته أثر كبير . الا ان التاريخ لا يعرف لابن
رشد في المشرق نليلاً وصل إلى شيء من الشهرة ، كما ان تعاليمه لم تجد في المغرب من
يأخذ بها ويدم شعلتها . وستكلم في خاتمة هذا البحث على مصير فلسفة ابن رشد
في الشرق والغرب .

٢- آثار ابن رشد

لابن رشد كتب كثيرة في الفلسفة، والفلك، والطبيعة، والطب، والنفس، والأخلاق، والفقه، والاصول، والكلام، واللغة والأدب، يبلغ عددها بحسب ما ذكره (رينان) في كتابه (ابن رشد والرشدية) ثمانية وسبعين مصنفاً. والمطبوع من هذه المؤلفات قليل. ومنها ما حفظت لنا الايام مخطوطاته، ومنها ما ضاع اصله العربي ولم يصب إلينا الا في ترجمة عبرية او لاتينية.

وسنقتصر في هذا الفصل على ذكر الكتب الفلسفية والعلمية والنفسية والفقهية والكلامية، اما الكتب الطبية واللغوية والأدبية فان الكلام عليها يدخل في تاريخ الطب وتاريخ اللغة والأدب.

١- كتب الفلسفة والالهيات وهي :

(١) كتاب جوامع كتب ارسطوطاليس في الطبيعيات والالهيات (٢) كتاب الجوامع في الفلسفة (٣) جوامع ما بعد الطبيعة (٤) شرح كتاب ما بعد الطبيعة لارسطوطاليس (٥) تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لارسطوطاليس (٦) كتاب الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء لابن سينا (٧) مسألة في الزمان (٨) مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى وتبيين ان برهان ارسطو هو الحق المبين (٩) مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق، وممكن بذاته واجب بغيره، والى واجب بذاته (١٠) مسائل

في الحكمة (١١) مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات (١٢) كتاب تهافت التهافت (١٣) تلخيص الالهيات لينقولاولوس (١٤) مقالة في ان ما يعتقد المشاؤون ربما يعتقد المتكلمون من اهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى (١٥) كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (١٦) كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (١٧) شرح رسالة اتصال العقل بالانسان لابن الصائغ (١٨) مقالة في الوجود السرمدى والوجود الزمانى (١٩) مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان (٢٠) مقالة ثانية في اتصال العقل بالانسان (٢١) رسالة في التوحيد والفلسفة.

٢- كتب المنطق وهي :

(١) كتاب الضروري في المنطق (٢) تلخيص كتاب البرهان لارسطوطاليس (٣) شرح كتاب القياس لارسطوطاليس (٤) مقالة في القياس (٥) مقالة في التعريف بوجهة نظر ابي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبوجهة نظر ارسطوطاليس فيها (٦) كتاب في ما خالف ابو نصر لارسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود (٧) مقالة في القياس الشرطي (٨) شرح كتاب البرهان لارسطوطاليس (٩) جوامع الخطابة والشعر (١٠) المسائل المهمة على كتاب البرهان لارسطوطاليس (١١) تلخيص كتاب المقولات (١٢) مقالة في المقدمة المطلقة (١٣) مقالة في جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلطة (١٤) مقالة في القول على الكل .

٣- كتب الفلك والطبيعات وهي :

(١) تلخيص كتاب السماع الطبيعى لارسطوطاليس (٢) شرح كتاب السماء والعالم لارسطوطاليس (٣) شرح كتاب الاسطقسات لجالينوس (٤) شرح كتاب السماع الطبيعى لارسطوطاليس (٥) تلخيص كتاب الكون والفساد لارسطوطاليس (٦) تلخيص الآثار العلوية لارسطوطاليس (٧) كتاب الحيوان (٨) مقالة في حركة الفلك (٩) تلخيص كتاب السماء والعالم (١٠) مختصر المجسطي (١١) مقالة في الجرم السماوي .

٤ - كتب النفس وهي :

(١) شرح كتاب النفس لارسطوطاليس (٢) مقالة في العقل (٣) كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالهولائي ان يعقل الصور المفارقة او لا يمكن ذلك ، وهو المطلوب الذي كان ارسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس (٤) شرح مقالة الاسكندر في العقل (٥) جوامع الحس والمحسوس ، والذكر ، والتذكر ، والنوم ، واليقظة والاحلام وتعبير الرؤيا (٦) تلخيص كتاب النفس (٧) المسائل على كتاب النفس (٨) مقالة في علم النفس (٩) مقالة ثانية في علم النفس (١٠) مسألة في علم النفس سئل عنها فأجاب فيها .

٥ - كتب الاخلاق والسياسة وهي :

(١) تلخيص كتاب الاخلاق لارسطوطاليس (٢) جوامع سياسة افلاطون .

٦ - كتب الفقه والاصول والكلام :

(١) كتاب التحصيل (٢) كتاب المقدمات (٣) كتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصد (٤) شرح عقيدة الامام المهدي (ابن تومرت) (٥) مختصر كتاب المستصفى للغزالي .

• • •

فلسفة ابن رشد

يتبين لكم من اسماء كتب ابن رشد ان معظمها مشتمل على شرح كتب أرسطو أو تلخيصها أو التعليق عليها . ولذلك سمي ابن رشد بالشارح ، وهو اللقب الذي أطلقه عليه (داتي) في كتاب الملهاة الالهية .

ومع ان ابن رشد لم يكن اول شارح عربي لتأليف ارسطو ، فاد طريقته في الشرح تمتاز على طريقة الشراح المتقدمين عليه . فبينما نحن نجد ابن سينا في كتاب الشفاء مثلاً يعرض افكار أرسطو عرضاً عاماً يمحو شخصية صاحبها ، نجد ابن رشد يتناول النص الارسطي بالتصوير والتعليق فقرة فقرة ، وعبارة عبارة ، ويستطرد في بعض الاحايين لايراد نصوص مستمدة من تأليف أرسطو الاخرى ، يفسر ذلك كله تفسيراً دقيقاً ، ويحلل معانيه تحليلاً عميقاً ، ويخرج بعض الفاظه تخريجاً لغوياً واضحاً . وهذه الطريقة التي استمدها ابن رشد من علماء التفسير تختلف كل الاختلاف عن طريقة الشراح اليونانيين كثامسطيوس والاسكندر الافروديسي وغيرهما وتباين كل المباني طريقة الافلاطونيين المحدثين الذين كانوا يتزعون الى التجريد . ويتميزون بشكهم عن ظاهر النص للتغلغل في باطنه . ومنى علمنا ان ابن رشد لم يقرأ أرسطو الا في ترجماته العربية بلهله باللغة اليونانية ، وانه كابد كثيراً من المشقة في تفهم هذه الترجمات المتشابهة المعاني ، علمنا ان نفوذه الى غور فلسفة أرسطو . وتوغله في التفسير والشرح ، وقدرته العجيبة على تنقية الفلسفة الارسطية من شوائب الافلاطونية المحدثه ، كل ذلك لم يكن بالامر السهل على رجل عاش في زمان كان علماؤه يجهلون أساليب دراسة النصوص الفلسفية دراسة علمية دقيقة . ولولا شدة ذكائه ، وصفاء قريحته لم يفق جميع الشراح المتقدمين عليه .

ومع ذلك فان ابن رشد لم يقتصر على تفسير نصوص أرسطو، بل تجاوز طريقة التفسير والتلخيص والتعليق : وتصدى لمعالجة بعض القضايا الفلسفية والكلامية الهامة ، فصصح بعض أخطاء الفارابي وابن سينا ، ورداً على علماء الكلام ، وانتقد فلسفة الغزالي ، وظهر بمظهر المفكر الحر الذي لا يخشى في الحق لومة لائم . وقد اختلف المؤرخون في الحكم عليه فقال (رينان) : انه كان مثال المفكر الحر الذي يؤمن بما يكشف عنه العقل قبل ورود السمع ، وقال آخرون انه يظهر بمظهر المدافع عن القرآن والسنة ، وقال فريق ان موقفه لا يخلو من التناقض . ولنا نحتاج الى كبير مشقة في البرهان على ان مذهبه كان اقرب الى الاعتدال من مذاهب أسلافه، لا سيما في حرصه على التقييد باحكام المنطق، وبعده عن الغلو ، وقوله بوحدة الحقيقة ، وان كان لها مظهران مختلفان احدهما ينبي والآخر فلسفي .

قال (دي بور) : « ويشبه ان يكون قد قدر لفلسفة المسلمين ان تصل في شخص ابن رشد الى فهم فلسفة أرسطو ، ثم تفتى بعد بلوغ هذه الغاية ، كان ابن رشد يرى ان ارسطو هو الانسان الاكمل ، والمفكر الاعظم ، الذي وصل الى الحق الذي لا يشوبه باطل ، ولم يغير من رأي ابن رشد هذا ما كشف في الفلك والطبيعة من معارف جديدة ، ويجوز ان يخطئ الناس في فهم أرسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا فخالقهم ، وكان فهمه خيراً من فهمهم . وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً ان مذهب أرسطو اذا فهم على حقيقته لم يتعارض مع اسمى معرفة يستطيع ان يبلغها انسان ، بل كان يرى ان الانسانية في تطورها بلغت في شخص أرسطو درجة عالية لا يمكن ان يسمو عليها أحد ، وقد تجشم الذين جاؤوا بعده كثيراً من المشقة واعمال الفكر لاستنباط اراء انكشفت بسهولة للمعلم الأول ، ومستلشى بالتدريج كل الشكوك التي تعرض لنا في مذهب أرسطو ، وسيزول بمرور الزمن كل تناقض يجبل الينا فيه ، لأن أرسطو انسان فوق طور الانسان ، وكأن العناية الالهية ارادت ان تبين فيه مدى قدرة الانسان على

الاقتراب من العقل الكلي ، وابن رشد يعتبر ارسطو اسماً صورة تمثل فيها العقل
الإنساني حتى انه ليميل الى تسميته بالفيلسوف الالهي (١) .

وليس المهم في نظرنا الآن ابراز ميزة ابن رشد من جهة ما هو شارح ، وانما المهم
ابراز الآراء الخاصة التي تميز بها وخالف بها من تقدمه من الفلاسفة المسلمين .
لقد قيل انه لم يكن يطمح الى اكثر من الشرح والتلخيص ، وقيل انه كان قليل
الفضول ، قصير الباع عالمياً بعجزه (٢) . فمال الى التقليد والاتباع دون الابتكار
والابداع ، وفي هذا القول كثير من الظلم والتعسف ، لأن العقل البشري ، كما
يقول (رينان) ضنين ابدأ باستقلاله ، اذا قيدته بنص استعاد حريته بتأمل هذا النص .
وكثيراً ما نجده يفسر النص بطريق التأويل ، ويأبى التخلي عن اعص حقوقه ،
اعني حق التفكير الشخصي .

وسنقصر كلامنا في هذا البحث على الالمام ببعض المسائل التي تبرز فيها اصالة
ابن رشد ، وهي : رأيه في التوفيق بين الحكمة والشريعة ، ورأيه في قدم العالم ، ورأيه
في روحانية النفس ، ورأيه في السببية .

١ - دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، نقله إلى العربية عبد الهادي أبو ريدة . ص : ٢٥٦-٢٥٧
انظر أيضاً كتاب رينان : ابن رشد والرشدية ، طبعة باريس ١٩٢٥ ، ص : ٥٤ - ٥٦ .

٢ - راجع النصوص التي نشرها ماسينيون بعنوان :

Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en
pays d'Islam. Paris 1929, p. 128-129.

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

كتاب فصل المقال كتاب منهجي يكشف لنا عن طريقة ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وهو يؤلف وكتاب "الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة" مجموعاً واحداً يتضمن التعريف بطريقة التأويل ، وبما وقع بحسبها في الاسلام من الشبه والبدع المضلة .

١ - التوفيق بين الحكمة والشريعة

لم يكن ابن رشد اول فيلسوف حاول التوفيق بين الدين والفلسفة ، فقد سبقه الى ذلك كثير من الفلاسفة قبل الاسلام وبعده .

ففيلون الاسكندراني (المتوفى سنة ٥٠ بعد الميلاد) حاول تأويل الشريعة الموسوية تأويلاً عقلياً . وكليمينتس (المتوفى سنة ٢١٧ م) ، واوريجنس (المتوفى سنة ٢٥٤ م) ، والقديس اوغسطينوس (المتوفى سنة ٤٣٠ م) ، وغيرهم من آباء الكنيسة المسيحية ، عملوا على التوفيق بين الفلسفة اليونانية والديانة المسيحية ، ومهدوا بذلك السبيل لظهور الفلسفة المدرسية .

وكذلك فلاسفة العرب فان التوفيق بين الحكمة والشريعة قد غلب عليهم منذ اتصالهم بالفلسفة اليونانية .

فالكندي يقول ان صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها الا الجاهل . والمعرفة العقلية والمعرفة الدينية عنده لا تختلفان الا في الظاهر ، حتى

لقد وصفه البيهقي بقوله : « انه جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع واصول المعقولات » .

والفارابي يقرر ان الحقيقة واحدة، وان اختلفت الطرق المؤدية اليها . وهذا الايمان بوحدة الحقيقة هو الذي حمله على الجمع بين رأيي افلاطون وأرسطو ، وبين معطيات العقل ومعطيات الوحي . واذا كان قد بذل مجهوداً عظيماً في اثبات النبوة اثباتاً عقلياً وعلمياً ، فمرد ذلك الى رغبته في الرد على الذين يجاربون جميع الأديان ، وينكرون النبوة ، وكثيراً ما كان يؤول النصوص الدينية تأويلاً موافقاً لنظرياته الفلسفية .

وابن سينا لم يأخذ بنظرية الفيض الا للتوفيق بين ما جاء في فلسفة أرسطو من القول بقدم العالم ، وما جاء في الدين من القول بابتداعه ، وهو ينحو نحو الفارابي في تفسير النبوة تفسيراً علمياً ، ويقول بخلود النفس ، ويتبع طريقة التأويل في التوفيق بين آرائه الفلسفية ، ومعتقداته الدينية .

وابن طفيل يقول ان للدين والفلسفة غاية واحدة ، وهي معرفة الخير المطلق ، الا ان لهذه المعرفة طريقين : احدهما طريق العقل ، وهو طبيعي وصريح وواضح ، والآخر طريق الوحي الذي جاء مصحوباً بالرموز والأمثال . وإذا كان الانبياء والرسل قد اعتمدوا على الرموز الحسية في تبليغ رسالتهم ، فمرد ذلك الى ان معظم الناس عاجزون عن ادراك الحقائق المجردة البعيدة عن الحس والخيال ، وإذا كان هنالك خلاف بين الظاهر والباطن أمكن رفعه بطريقة التأويل .

اما ابن رشد فانه لم يقتصر على التوفيق بين الحكمة والشرعة في بعض نظرياته الفلسفية فحسب ، كما فعل اسلافه المشرقيون والاندلسيون ، بل أفرد لدراسة هذا الموضوع كتاباً خاصاً سماه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال » . وتدل أضعاف هذا الكتاب على أن صاحبه كان يشعر بحزن شديد لما عرض للفلسفة من اذى الحق به اصدقائها ، فقال : اذية الصديق اشد من اذية العدو ، ولعله يشير

بذلك الى اقبال الموحدين على فلسفة الغزالي صاحب « كتاب التهافت » الذي كان مع الأشاعرة أشعرياً ، ومع الصوفية صوفياً ، ومع الفلاسفة فيلسوفاً :

يوماً يمان اذا الفيت ذا يمســــن وان لقيت معدياً فعدنــــان

٢ - النظر الفلسفي مأمور به في الشرع

قال ابن رشد في الصفحة الأولى من كتاب « فصل المقال » ان غرضه من هذا الكتاب هو الفحص عن جهة النظر الشرعي وهل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به ؟ .

وللاجابة عن هذا السؤال يبدأ ابن رشد بتحديد معنى الفلسفة ، فيقول : « ان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع (١) » ، فاذا استطعنا ان نثبت ان الشرع قد حث على النظر في الموجودات واعتبارها بالعقل ، امكنا ان نستنتج من ذلك ان النظر في الفلسفة مأمور به على جهة التندب ، أو على جهة الوجوب .

ولسنا نحتاج الى كبير عناء في البرهان على ان الشرع يحث على النظر في الموجودات واعتبارها في العقل. ففي قوله تعالى « فاعتبروا يا أولي الابصار (٢) » اشارة صريحة الى وجوب استعمال القياس العقلي ، أو العقلي والفقهى معاً ، كما أن في قوله : « أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء (٣) » وقوله : « وبتفكرون في خلق السماوات والأرض (٤) » حثاً على النظر في الموجودات.

واذا صح ان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم ، وهو القياس العقلي ، وجب علينا ان نجعل نظرنا في الموجودات مبنياً على هذه الطريقة .

١ - فصل المقال ، المطبعة الجمالية ، القاهرة ، ص : ٢ .

٢ - قرآن كريم ، السورة : ٥٩ ، الآية : ٢ .

٣ - قرآن كريم ، السورة : ٧ ، الآية : ١٨٤ .

٤ - قرآن كريم ، السورة : ٣ ، الآية : ١٩١ .

وهذا النوع من النظر هو الذي حث عليه الشرع ، وهو أتم أنواع القياس ، وهو المسمى برهاناً . واذن ينبغي لمن يريد ان يصل إلى معرفة الله ، وسائر الموجودات ، ان يتعلم أنواع البراهين وشروطها ، وأنواع القياس ، وأجزائه ، ومقدماته وأنواعها ، فان نسبة هذه الامور إلى النظر كنسبة الآلة إلى العمل . فكما ان الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ، كذلك يستنبط الفيلسوف من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه . وإذا قيل أن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة لم يعرفها رجال الصدر الأول ، قال ابن رشد ان النظر في القياس الفقهي وأنواعه لم يعرفه كذلك رجال الصدر الاول ، فلماذا نقول ان القياس العقلي بدعة ، وان القياس الفقهي ليس بدعة ؟ ان كلاماً من هذين القياسين واجب بالشرع .

٣- وجوب الاستعانة بما قاله القدماء

إذا كان من العسير ان يقف واحد من الناس من تلقاء نفسه على جميع ما يحتاج اليه من القياس العقلي ، كان من الواجب على الاجيال المتعاقبة أن تستعين على ذلك بعضها ببعض حتى تكمل المعرفة . قال ابن رشد : « فبيّن انه يجب علينا أن نستعين على ما نحن في سبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة ، فان الآلة التي تصحّ بها التركيب ليس يعتبر في صحة التركيب بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة . واعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء وقبل ملة الاسلام (١) » ، ولذلك وجب علينا ان ننظر في كل ما قاله القدماء ، فان كان صواباً قبلناه وشكرناهم عليه ، وان كان غير صواب نبهنا عليه وحذّرنا منه .

وبما يدل على وجوب استعانة المتأخر بالمتقدم ان النظر في الموجودات لا يتم الا بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد . فلو رام لإنسان واحد من تلقاء نفسه ان

يدرك مقادير الاجرام السماوية ، وأشكالها ، وأبعاد بعضها عن بعض ، لما أمكنه ذلك
 إلاّ بوحى أو شيء يشبه الوحي ، وكذلك لو رام الانسان من تلقاء نفسه ان يقف
 على جميع الحجج التي استنبطها النظّار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف لا تمتنع
 عليه ذلك ، وهذا امر يتّين في جميع الصنائع العملية والعلمية ، فما من صناعة « يقدر ان
 ينشئها واحد بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة (١) » .

وكما ينبغي للانسان ان يستعين بمن تقدمه على معرفة الحقيقة ، فكذلك ينبغي له
 ان يكلف نفسه عناء البحث عما يكمل معرفته به ، « فان كان لم يتقدم أحد من قبلنا
 بفحص عن القياس العقلي وانواعه ، فيجب علينا ان نبتدىء بالفحص عنه ، وان
 يستعين في ذلك المتقدم بالتأخر حتى تكمل المعرفة به (٢) » .

وجملة القول ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، فمن نهي عن النظر فيها
 من كان اهلاً لذلك بذكائه ، وفطرته ، وعدالته الشرعية ، وفضيلته العلمية ،
 والخلقية ، كان كمن يصدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع إلى معرفة الله به ، وهو
 باب النظر . واذا قيل ان بعض الذين يخوضون في كتب الحكمة قد يفضلون سواء
 السبيل ، لتقص فطرتهم ، أو غلبة الهوى على عقولهم ، أو لغير ذلك من الاسباب ، قلنا
 ان وجود مثل هؤلاء الرجال لا ينبغي ان يتخذ ذريعة لمنع هذه الكتب عن الذي
 هو أهل للنظر فيها . فان هذا النوع من الضرر لا ينشأ عن هذه الكتب بالذات بل
 يلحقها بالعرض . ومن منع النظر في كتب الحكمة من اجل ضرر جزئي ينشأ عنها
 بالعرض ، كان كمن يمنع العطشان شرب الماء البارد لأن قوماً شرّقوا به فماتوا ،
 « فان الموت من الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري (٢) » .

١ - فصل المقال ، ص : ٦ .

٢ - فصل المقال ، ص : ٤ .

٣ - فصل المقال ، ص : ٧ .

٣ - الشرع ظاهر وباطن

لم يكن ابن رشد اول من قال إن في كتاب الله المتزل على النبي معنى ظاهراً ومعنى باطناً ، فإن كثيراً من الفرق الإسلامية قد ذهبت إلى ذلك قبله ، ولكن ابن رشد يرى ان الشريعة الحق تدعو إلى معرفة الله ، كما تدعو إلى النظر البرهاني المؤدي إلى معرفة الحق . والحقائق التي يؤدي إليها النظر البرهاني قد تكون مسكوتاً عنها في الشرع ، أو منطوقاً بها ، فإن كانت مما سكنت عنه الشرع لم يكن بينها وبين الشرع تناقض ، وإن كانت مما نطق به الشرع كانت اما موافقة لظاهر النص ، أو مخالفة له . فإن كان الشرع موافقاً لما أدعى إليه النظر البرهاني فلا اشكال هناك ، وإن كان مخالفاً له وجب رفع التناقض الذي بينهما بطريقة التأويل .

والسبب في اشتغال الشرع على ظاهر وباطن اختلاف فطر الناس ، وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما . وإذا صح أن الناس يختلفون بطباعهم ويتفاضلون في تصديقاتهم وجب أن يخاطب كل منهم بما يستطيع فهمه . فالشرع يقصد تعليم الجمهور عامة ، وصاحب الشرع إنما يعرف الجمهور من الامور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم .

وليس في اشتغال الشرع على ظاهر وباطن ما يدل على ان هنالك حقيقتين ، بل الحقيقة واحدة ، وإن اختلفت طريقة التعبير عنها . وكثير من رجال الصدر الأول كانوا يرون ان للشرع ظاهراً وباطناً . ولا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون في الشرع أشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس . ولذلك قال علي بن أبي طالب : « حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون ان يكذب الله ورسوله » ، وذلك بخلاف المسائل العملية التي يكفي في معرفتها ان تذاع وتنتشر .

اضف إلى ذلك ان « في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب ان يشهد » (١) ، ولذلك أجمع المسلمون على انه ليس يجب أن تحمل الفاظ الشرع كلها

على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل^(١). وقد سار علماء الكلام على هذه الطريقة، فأولوا بعض الآيات القرآنية، فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث النزول، أما الحنابلة فانهم يحملون ذلك على ظاهره.

وإذا كان الوحي قد تضمن ظاهراً وباطناً، فمرد ذلك إلى أن الناس لا يطبقون جميعهم تعليماً واحداً. إن التعليم كالغذاء. والشيء الواحد قد يكون سمّاً في حق نوع من الناس، وغذاء في حق نوع آخر. فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع كان بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس، وقد قال الرسول: «إنا معاشر الأنبياء امرنا أن نزل الناس منازلهم ونخاطبهم على قدر عقولهم» وتوجيه التعليم إلى الناس بطريقة واحدة مخالف للمحسوس والمعقول^(٢).

وسبب ذلك كله كما بينا، أن الناس متفاوتون في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، كتصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية^(٣)، فإذا روعيت هذه الطرق الثلاث في نشر الحقيقة عم التصديق بها كل إنسان، لذلك خص الرسول بالبعث إلى جميع الأجناس البشرية، ولذلك أيضاً قال تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»^(٤).

فاذا تقرر لنا هذا قلنا أن هناك ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله، وظاهراً يجب على أهل البرهان تأويله، وصنفاً ثالثاً من الشرع متردداً بين الصنفين يقع فيه شك، فيلحقه قوم بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر، ولكن التأويلات لا يجوز أن تثبت إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في هذه الكتب لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان، وأما إذا

١ - فصل المقال، ص: ٨

٢ - الكشف عن مناهج الأدلة، ص: ٧٨.

٣ - فصل المقال، ص: ٧.

٤ - قرآن كريم، السورة: ١٦. الآية: ١٢٥

ثبتت في غير كتب البرهان واستعملت فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية ، كما فعل الغزالي ، أدت إلى الكثير من الخطأ .

فاذا أردت ان تعلم الناس فاجعل كلامك ملائماً لطباعهم وعقولهم ، فان الفيلسوف لا يحتاج إلى الأقاويل الخطابية ، كما ان العامي لا يفهم الموضوعات الفلسفية . إذا سأل سائل مثلاً ابن الله أجاب العامي : ان الله في السماء ، وهذا الجواب على ما فيه من نقص كاف لصاحب الأقوال الخطابية ، الذي لا يدرك معنى التأويل ، أما صاحب الأقوال الجدلية ، فانه يدرك ما في جواب العامي من تجسيم ، ويعلم أنه ليس لذاته تعالى مكان محدود ، فيجيب عن هذا السؤال بقوله : ان الله في كل مكان ، واما الفيلسوف أي صاحب البرهان الذي هو من أهل التأويل اليقيني ، فانه لا يقنع بالأقوال الخطابية ولا بالأقوال الجدلية ، لعلمه ان هذه الأقوال لا تخلو من الاضافة والمقارنة والتضمن والتجزئ ، فيقول في الجواب عن هذا السؤال : ان الله ليس في مكان وانما هو لذاته وبذاته . قال ابن رشد : « وأما الأشياء التي نخفأها لا تعلم الا بالبرهان فقد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ، اما من قبل فطرهم ، واما من قبل عاداتهم ، واما من قبل غدهم اسباب العلم ، بأن ضرب لهم أمثالها واشباهها ، ودعاهم إلى التصديق بتلك الامثال (١) ، وهذا هو السبب الحقيقي في انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن ، فان الظاهر هو تلك الافعال المضروبة لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي الا لأهل البرهان (٢) . وجملة القول ان الشريعة الحق تدعو كل انسان إلى معرفة الله ومعرفة مخلوقاته من الطريق الذي تقتضيه جبلته وطبيعته ، وإذا كانت الشريعة الاسلامية حقاً وداعية إلى النظر المودي إلى الحق « فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يودي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له (٣) . »

١ - فصل المقال ، ص : ١٥ .

٢ - المصدر نفسه ، ص : ٧ .

٣ - المصدر نفسه ، ص : ٧ .

٤ - قواعد التأويل

التأويل ضروري للتوفيق بين ظاهر الشرع وباطنه ، كما هو ضروري للتوفيق بين الدين والفلسفة .

ومعنى التأويل عند ابن رشد : « اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سبيه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء (١) » .
إن كثيراً من الفاظ الشرع إذا حملت على ظاهرها قد تتعارض مع ما أدى إليه البرهان العقلي ، ولكنها إذا أولت تأويلاً صحيحاً لم يكن بينها وبين ما أدى إليه البرهان العقلي تناقض . قال ابن رشد : « ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدّى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي (٢) » . فإن قال قائل أن في الشرع أشياء قد اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره ، أو ظاهر ما اجمعوا على تأويله ، قال ابن رشد : إذا كان الاجماع بطريق يقيني لم يصح التأويل ، ولكنه إذا كان بطريق ظني صح التأويل فيه . ولذلك قال الغزالي وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر إنه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في تأويل مثل هذه الأشياء . ونحن نعلم أن الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني إلا إذا توافرت فيه خمسة شروط ، وهي :

١ - أن يكون العصر الذي تقرر فيه الاجماع في مسألة ما محصوراً .

٢ - أن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معروفين بأشخاصهم وإعدادهم .

١ - فصل المقال ، ص : ٨ .

٢ - فصل المقال ص : ٨ .

٣ - ان ينقل اليها في تلك المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر .

٤ - ان يكون قد صح عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك العصر متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وباطن ، وان العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد من الناس .

٥ - ان يكون طريق الناس واحداً في علم الشريعة .

الا ان هذه الشروط لا تتوافر في الاجماع على مسألة من المسائل النظرية . فرجال الصدر الاول كانوا يرون ان للشرع ظاهراً وباطناً . وكثيرون من السلف الصالح وغيرهم يقولون ان هناك تأويلات لا يجوز ان يصرح بها . الا لمن هو من أهل التأويل . فما بالك إذا كانت المسائل النظرية غير محددة ، والعصر غير محصور . ورجاله غير معروفين جميعاً ، ونقل مذاهبهم غير متواتر ، وطرقهم في الشريعة مختلفة ، فلا يجوز أن يقطع اذن بكفر من خرق الاجماع في المسائل النظرية . وإذا قيل إن الغزالي قد كفر الفلاسفة لحرقهم الاجماع في ثلاث مسائل ، وهي قولهم بقدم العالم ، وقولهم إن الله يعلم الكلبيات دون الجزئيات ، وقولهم باستحالة حشر الاجساد ، قال ابن رشد ان الغزالي لم يقطع في تكفيرهم قطعاً نهائياً ، لأنه يصرح في كتاب « التفرقة بين الاسلام والزندقة » ان التكفير بخرق الاجماع امر احتمالي لا أمر ضروري . وهب الفلاسفة . قد اجتهدوا في هذه المسائل واخطأوا ، فهم معذورون بدليل قول الرسول : إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران . وان اخطأ فله أجر . واي حاكم اعظم من الذي يحكم على الوجود بانه كذا أو ليس كذا ، وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل عند النظر في المسائل العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها . فلا حرج عليهم إذا اخطأوا في ما هم أهل للنظر فيه . اما الذين ليسوا من أهل ذلك الشأن ، فانهم إذا اخطأوا في حكمهم كانوا غير معذورين ، لأن من شرط الحاكم على الموجودات ان يعرف الأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها . شأنه في ذلك شأن الفقيه الذي يجب أن تجتمع فيه عند الحكم على الحلال والحرام اسباب الاجتهاد . وهي معرفة الاصول ، ومعرفة الاستنباط . وبالحملة فان الخطأ على

ضريين : اما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ ،
واما خطأ لا يعذر فيه من ليس من أهل هذا الشأن . على ان الخطأ إذا وقع في مبادئ
الشريعة كان كفراً ، وان وقع فيما بعد هذه المبادئ كان بدعة ، مثل الإيمان بالله ،
والإيمان بالنبوات ، والإيمان بالسعادة الآخروية ، والشقاء الآخروي ، فإن هذه
الاصول الثلاثة لا يجوز لاحد أن يتعزى عن التصديق بها ، اما بالدلائل الخطابية ،
واما بالدلائل الجدلوية واما بالدلائل البرهانية .

وإذا علمنا ان العلم تصور وتصديق ، وان طرق التصور نوعان : تصور الشيء
نفسه ، وتصور مثال الشيء ، وان طرق التصديق ثلاثة وهي ، البرهانية ، والجدلية
والخطابية ، وان طباع الناس متفاوتة في قبول البراهين ، وان من طرق التصديق
ما هو عام يشمل جميع الناس ، ومنها ما هو خاص ببعض الناس دون بعض ، وان
غاية الشرع العناية بالأكثر من غير اغفال الخواص ، علمنا ان الطرق المصرح بها
في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق . وهذه الطرق
اربعة أصناف :

١ - ما كان مشتملاً على الأقاويل التي ليس لها تأويل لأن مقدماتها يقينية ،
ونائجها مدركة بنفسها لا بمثالاتها .

٢ - ما كان مشتملاً على الأقاويل التي يتطرق التأويل إلى نتائجها لا إلى مقدماتها ،
لأن مقدماتها يقينية ، ونتائجها مثالات للأمور المقصود انتاجها .

٣ - ما كان مشتملاً على الأقاويل التي يتطرق التأويل إلى مقدماتها ، ولا يتطرق
إلى نتائجها ، لأن مقدماتها غير يقينية ، ونتائجها امور مدركة بنفسها لا بمثالاتها .

٤ - ما كان مشتملاً على الأقاويل التي يتطرق التأويل إلى مقدماتها ونتائجها معاً ،
لأن مقدماتها غير يقينية ، ونتائجها مثالات لما قصد إنتاجه .

وجملة القول ان كل ما يتطرق اليه التأويل لا يدرك الا بالبرهان ، فاذا

كان القول صريحاً لا يحتاج ادراكه إلى برهان ، وجب على الخواص والعوام أخذه على ظاهره ، وإذا كان متشابها لا يترك إلا بالبرهان وجب على الخواص تأويله، وعلى العوام حمله على ظاهره ، لأنه ليس في طباعهم أكثر من ذلك . وإذا وجد هناك نظار بلغت قواهم العقلية إلى المرتبة الجدلية لا إلى المرتبة البرهانية، وعرض لهم في الشريعة تأويلات تكون دلالتها آثم اقتناعاً من دليل الظاهر ، فإن التأويل يفرض عليهم فرض كفاية ، وفي هذا الجنس يخل بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة، وإن كانت المعتزلة في الأكثر اوثق اقوالاً^(١) ، أما الجمهور الذين لا يقدرّون على أكثر من الاقوال الخطابية ففرضهم أخذها على ظاهرها ، ولا يجوز ان يمارسوا التأويل أصلاً^(٢) .

وقد بينا سابقاً ان الناس ثلاثة أصناف :

- ١ - صنف ليس من أهل البرهان أصلاً ، وهم الخطايون .
- ٢ - صنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع ، أو بالطبع والعادة .
- ٣ - وصنف هو من أهل التأويل البقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، اعني صناعة الحكمة .

فالتأويل البقيني لا يجوز أن يصرح به لأهل الجدل ، ولا للخطايين ، لأنه متى صرح به لمن هو من غير أهله أفشى ذلك بالصرح والمصرح له إلى الكفر . وسبب ذلك ان مقصوده ابطال الظاهر واثبات المؤول ، فاذا ابطال الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ، ولم يثبت المؤول عنده لضعف قوته النظرية ساقه ذلك إلى الكفر . ولذلك أخطأ الغزالي في التصريح ببعض التأويلات في كتبه الخطابية أو الجدلية الموضوعة للجمهور . وكل من صرح بهذه التأويلات لغير أهلها فهو كافر ، فما

١ - فصل المقال ، ص : ٢٠ .

٢ - فصل المقال ، ص : ٢١ .

بالك إذا كانت هذه التأويلات فاسدة ، أو كانت غامضة لا سبيل للجمهور إلى فهمها .

قال ابن رشد : لقد شهدنا من أهل زماننا أقواماً ظنوا أنهم تفسفوا ، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ، أعني لا تقبل تأويلاً ، وإن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور ، فصاروا ، بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة ، سبباً لهلاك الجمهور ، وهلاكهم في الدنيا والآخرة (١) . فكل من صرح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو بأهل له فهو مفسد للشرع وصاد عنه ، والصاد عن الشرع كافر . وقد نشأ عن الظن بأن التأويلات يجب أن يصرح بها في الشرع كثير من الاختلاف بين الفرق الإسلامية ، حتى كفر بعضهم بعضاً ، وبدع بعضهم بعضاً ، فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور ، وكذلك فعلت الأشعرية ، وإن كانوا أقل تأويلاً ، فواقعوها الناس من قبل ذلك في شأن ، وتباغض ، وحروب ، ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل الفريق (٢) ، وكثير من الطرق التي سلكها الأشاعرة في إثبات تأويلاتهم ليست برهانية ، لأنهم يحددون كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض ، وتأثير الأشياء بعضها في بعض ، ووجود الأسباب الفعمية للمسببات ، والصور الجوهرية ، والوسائل (٣) . حتى لقد بلغ تعدّي هؤلاء النظائر على المسلمين أن فرقة الأشعرية كفرت من لا يعرف وجود الله بالطرق التي وضعوها . وفريق قال : أول الواجبات النظر ، وفريق قال : أول الواجبات الإيمان ، ولم يعرفوا أن الطرق التي يجب اتباعها هي الطرق التي دعا إليها الشرع جميع الناس من أبوابها ، وهي كما بينا ثلاث طرق لا طريقة واحدة . فالطريقة الخطابية تصلح لتعليم جميع الناس ، والطريقة الجدلية تصلح لتعليم أكثرهم ، والطريقة البرهانية لا تصلح إلا للخاصة . وليس هناك طريقة لتعليم الجمهور أفضل من الطريقة الخطابية ، فمن حرقها

١ - فصل المقال ، ص : ٢٢ .

٢ - فصل المقال ، ص : ٢٣ .

٣ - فصل المقال ، ص : ٢٤ .

بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه، فقد أبطل حكمتها، وأبطل فعلها المقصود في افادة السعادة الانسانية ، وذلك ظاهر جداً من حال رجال الصدر الأول ، الذين صاروا إلى الفضلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل دون تأويلات فيها ، حتى ان من وقف منهم على تأويل لم ير أن يصرح به، خوفاً على الناس من الوقوع في مهاوي الضلال ، أما الذين أتوا بعد الصدر الاول ، فانهم لما استعملوا التأويل قلّت تقواهم ، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقا (١) .

والطريقة التي يدعو ابن رشد إلى اتباعها لرفع البدع هي الرجوع إلى القرآن لالتقاط الاستدلالات الموجودة فيه ، والاجتهاد اولاً في النظر إلى ظاهرها، ما امكن، من غير تأويل ، الا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه، ولا يجوز أن يخرج عن ظاهر ما كان منها على غير ظاهره الا من كان من أهل البرهان .

وللأقاويل الشرعية المصريح بها في القرآن ثلاث خواص تدل على الاعجاز :

أولها : انها بلغت أعلى درجات الاقناع والتصديق .

وثالثها : انها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حبل لا يقف على التأويل فيها ، ان كانت مما فيها تأويل ، الا أهل البرهان ..

ورابعها : انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق .

وهذه كلها لا وجود لها في مذهب الاشعرية ، ولا في مذهب المعتزلة ، لأن تأويلاتهم لا تقبل النصرة ، ولا تتضمن التنبيه على الحق ، ولا هي حق .

٥ - وحدة الحقيقة

لا شك ان الطريق الذي سلكه ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة طريق

متوسط ، يرتفع عن حضيض التقليد ، ويحتب جدل المتكلمين ، وينبه الخواص على وجوب النظر البرهاني في مسائل الشريعة ، لأن الحكمة كما يقول صاحب الشريعة ، واختها الرضية ، وهما المصطلحبتان بالطبع ، والمتحابتان بالجوهر والغريزة (١) ، فإذا وقع بينهما عداوة ، أو بغضاء ، أو مشاجرة ، أو أذى ، فمرد ذلك إلى الجهل . والأذى من الصديق أشد ايلاماً للنفس من اذى العدو . والقول الفصل في ذلك انه يجب على كل من يريد الوصول إلى الحق ان يحتب الطرق الخطائية والجدلية وان يتبع الطرق البرهانية ، وإذا كان الناس متفاوتين في الوصول إلى الحق ، فبسبب ذلك اختلاف قواهم العقلية لا اختلاف الحق ، فالحق واحد ، وان كانت صورته المرتسمة على صفحات الذهن مختلفة ، وإذا وقع خلاف ظاهر بين الشريعة والفلسفة أمكن رفعه بالرجوع إلى العقل ، لأن العقل هو الهادي إلى الحق . ومعنى ذلك ان غاية الشريعة والفلسفة واحدة ، وهي تعلم الحق ، والعمل الحق . فلا مفاصلة في نهاية الأمر الا بطريقة الوصول إلى الحق ، واتباع الطرق البرهانية أفضل من اتباع الطرق الجدلية أو الخطائية .

وإذا كان ابن رشد يدافع عن القرآن ، ويعظم الدين ، فمرد ذلك إلى غايات خلقية وانسانية ، لأن الدين في نظره أحكام شريعة لا مذهب نظرية ، فلا غرو إذا رأناه يحارب المتكلمين الذين يريدون ان ينظروا في الدين نظراً عقلياً ، ويلوم الغزالي على اتباعه الطريقة الجدلية في كتبه الموضوعة لعامة الناس . فالتاس في نظره يجب أن يؤمنوا بما جاء في الكتاب العزيز على ظاهره ، مثال ذلك ان في القرآن دليلين على وجود الله يصلحان لجميع الناس ، وهما دليل العناية الالهية ، ودليل الاختراع ، وهذان الدليلان لا يترعزان ، اما الأدلة التي يجيء بها المتكلمون لبرهان على وجود الله ، فهي لا تقوى على اثبات أمام النقد العلمي . ومن شأن هذا النوع من الأدلة ان يؤدي إلى انكار الصانع لا إلى اثباته .

على أنه يجوز للفلاسفة وهم من اهل البرهان، ان يؤولوا بعض الآيات القرآنية شريطة ان لا يقولوا لعامة الناس الا ما يستطيعون فهمه ، « وبهذا يحل الوفاق محل الخلاف (١) » ، دع أن وجود الظاهر والباطن في الشرع لا يدل على وجود حقيقتين ، بل يدل على ان هناك مظهرين للحقيقة واحدة . والعلاقة بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية كالعلاقة بين النظريات وتطبيقاتها العملية ، نعم ان الوحي مصدر الحقيقة الدينية ، والعقل مصدر الحقيقة الفلسفية ، ولكن العلم الحاصل بطريق الوحي لا يناقض العلم الحاصل بطريق العقل . وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل بخالطها ، وليس في الشرع أسرار لا يدركها العقل ، لأن العقل يدرك جميع الموجودات . وإذا بدا لك ان هناك أسراراً لا تدركها العقول ، فاعلم ان هذه الاسرار ليست سوى رموز واشارات إلى مسائل برهانية يمكن الوصول إلى معرفة حقيقتها بالتأويل . فالخلق أو الإيجاد ليس سوى الفيض الضروري عن الذات الالهية ، وحشر الاجساد ، واصناف الجنة والنار ليست سوى صور جاء بها الانبياء للبحث على العمل الصالح ، وإذا كان الانبياء يحسنون انتقاء الرموز والمثالات الحسية الملائمة لعقول العامة، فمرد ذلك إلى ما أوتوه من شدة الحدس ، وصفاء النفس ، وقوة الالهام . وأكثر الرموز التي يستعملونها مطبوعة بطابع المجتمع الذي بعثوا اليه . فكل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً ، وسبب ذلك ان الحكيم الذي يعيش في عالم العقول لا يستطيع أن يعبر عما يتضمنه الوحي من جزئيات وتفصيل عملية ، لا حد ولا نهاية لها . فالوحي يضيف إلى الحقيقة أوصافاً ورموزاً توافق عقلية الشعب وتمحه على العمل الصالح (٢) . فهو اذن متمم للعقل من الناحية العملية لا من الناحية النظرية ، ولكن ما يجيء به الوحي مطابق كل المطابقة لما يجيء به العقل ، فاذا أردنا ان نودع الحقيقة أهل العلم والبرهان سلكنا طريق النظر العقلي ، وإذا أردنا ان نلدبعها في الجمهور سلكنا طريق الرمز والمثال الحسي . واختلاف هذين الاسلوبين لا يدل على ان هناك حقيقتين ، بل الحق واحد وان اختلفت مظاهره . اما الفلسفة فهي اسمى صور الحق ، لأنها معرفة كل موجود بما هو موجود .

١ - دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص : ٢٦٦ .

٢ - تاريخ الفلسفة العربية ، حنا فakhوري و خليل الجبر ، ص : ٦٥٥ .

تهافت التهافت

موضوع كتاب تهافت التهافت مجادلة الغزالي وتسخيف أقواله في المسائل العشرين التي اختارها للرد على الفلاسفة. فقد رأينا سابقاً (س ٣٦٣) ان الغزالي ألف كتاب تهافت الفلاسفة لمجادلة الفلاسفة ، واطهار تهافتهم وتناقضهم ، فكفرهم في ثلاث مسائل، وبدعهم في سبع عشرة مسألة .

وسبب ذلك، كما يقول، ان الفلاسفة اعتقدوا في انفسهم التميز على الاثراب فرفضوا اصناف العبادات ، واستحققوا شعائر الدين ، واستهانوا بالشرع ، وحدوده وقيوده ، وكان مصدر كفرهم أخذهم بفلسفة أرسطو الذي يعدونه الفيلسوف المطلق ، والمعلم الاول . ولذلك تصدى الغزالي لاطهار ما في آرائهم من تخيل وتهويل ، فرد على الفارابي وابن سينا وتوهم أنه رد على الفلاسفة جميعا .

لا شك انه كان لحملة الغزالي على الفارابي وابن سينا أثر عميق في مصير الفلسفة في الشرق، فتداعت اركانها في الشام والعراق، وتقطعت أوصالها ، وتلقفها علماء الكلام ، فصبغوها بصبغة دينية خالصة .

ولكن ربيع الفلاسفة لم تركد في الشرق ، الا لتهب من جديد في الاندلس فقد بينا آنفاً ان (ابن باجه) الذي ولد في أواخر القرن الخامس للهجرة وتوفي سنة (٥٣٣هـ) يمكن ان يعد معاصراً للغزالي ، اما ابن طفيل فانه ولد سنة (٥٠٦هـ) أي بعد وفاة الغزالي بسنة واحدة ، وليس بين ولادة ابن رشد سنة (٥٢٠هـ) ووفاة الغزالي سنة (٥٠٥هـ) الا خمسة عشر عاماً .

وإذا تتبعنا كلام ابن طفيل في كتاب حي بن يقظان وجدنا فيه نقداً مقتضباً لفلسفة الغزالي ، وإشارة سريعة الى تناقض أقواله . الا أن الفيلسوف الوحيد الذي

هب لنقد الغزالي، ودافع عن الفلسفة دفاعاً قوياً في كتاب مفرد هو أبو الوليد ابن رشد ، فقد اطلق على هذا الكتاب اسم « تهافت التهافت » وحدّد غرضه بقوله :
 انه انما صنفه « لبيان مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق ،
 والاقناع ، وقصور اكثرها عن رتبة اليقين والبرهان (١) » . فاذا قال الغزالي :
 انه لم يخض في كتاب التهافت « خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين » ،
 او قال : « ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم ، والتغيير في وجه
 أدلتهم بما يبين تهافتهم » ، ولم نتطرق للذب عن مذهب معين (٢) » قال ابن رشد :
 انه صنف كتاب « تهافت التهافت » لبيان قيمة الاقاويل المنسوبة الى الفلاسفة
 وخصوصهم ، ولاظهار « اي الفريقين احق بان ينسب صاحبه الى التهافت
 والتناقض (٣) » . وآراء الغزالي في نظر ابن رشد اكثر تهافتاً من آراء الفارابي
 وابن سينا ، على ما في اقوالهما من مخالفة لا أقوال أرسطو ، ولذلك قال أبو الوليد
 ان « احق الاسماء بهذا الكتاب (يعني تهافت الفلاسفة) كتاب التهافت المطلق ،
 او تهافت ابي حامد ، لا تهافت الفلاسفة » ، بل ربما كان « احق الاسماء به
 كتاب التفرقة بين الحق، والتهافت في الاقاويل (٤) » .

ومع ان ابن رشد كان حريصاً على الاعتراف للغزالي بما اصاب فيه ، وعلى
 التزام القصد والرفع عن المهاترة في الخصومة ، الا انه لم يرد بداً في بعض الاحاين
 من الرد عليه بما رمى به الفلاسفة من سباب . فقد رماه بالقصور في فهم الحكمة على
 حقيقتها ، لأنه لم ينظر إلا في كتب ابن سينا ، فلاحقه القصور في الحكمة
 من هذه الجهة (٥) . وعاب عليه تقصيره في نقل مذهب ابن سينا ،

١ - تهافت التهافت ، طبعة مصطفى بابي الحلبي ، مصر ١٣٢١ ، ص : ١ .

٢ - تهافت الفلاسفة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ص : ٧٧ - ٧٨ .

٣ - تهافت التهافت ، ص : ١٣٤ .

٤ - تهافت التهافت ، ص : ٤١ .

٥ - تهافت التهافت ، ص : ٦٧ .

على وجهه (١) ، وإذا أراد الحكم عليه قال : ما اغرب كلام هذا الرجل ، او قال ان كلامه منسطائي او مغالطي خييث .

على ان عتب ابن رشد على الفارابي وابن سينا لم يكن أقل قسوة من لومه للغزالي ، وسبب ذلك ابتعادهما عن آرسطو في بعض الآراء التي ضمنها كتبهما ، فقال في تقديمهما : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لأنهما أول من قال هذه الخرافات ، فقلدهما للناس ، ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة (٢) » .

وهذا وحده يدل على أن ابن رشد لم يكن في دفاعه مجادلاً بالحق والباطل ، بل كان قاضياً منصفاً ، يزن الوقائع بميزان العدل ، ويعترف بالحق لصاحبه ، سواء كان صاحبه الفارابي او ابن سينا او الغزالي ، لأن العالم الحق ، كما يقول ، يجب ان يقصد الى الحق ، لا الى ايقاع الشكوك وتحجير العقول ، وإذا قلت له ان نصرة الصديق واجبة ، قال إن نصرة الحق أولى .

قال ابن رشد في مجادلته للغزالي : « واما قوله ان قصده هنا ليس هو معرفة الحق ، وانما قصده ابطال أقاويلهم ، واظهار دعاويلهم الباطلة ، فقصده لا يليق به ، بل بالذين في غاية الشر ، وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة ، وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها ، انما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم . وهبهم اخطأوا في شيء ، فليمر من الواجب ان ينكر فضلهم في النظر ، وما راضوا به عقولنا ، ولو لم يكن لهم الا صناعة المنطق لكان واجباً عليه ، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة ، شكرهم عليها . وهو معترف بهذا المعنى وداع اليه ، وقد وضع فيها التأليف ، ويقول انه لا سبيل الى ان يعلم احد الحق الا من هذه الصناعة . وقد بلغ غلوه فيها الى ان استخرجها من كتاب الله تعالى ، أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو

١ - تهافت التهافت ، ص : ٩٧ .

٢ - المصدر نفسه ، ص : ٦٧ .

منها ، حتى فاق أهل زمانه ، وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره ، ان يقول فيهم هذا القول ، وان يصرح بلمهم على الاطلاق وذم علومهم ؟ وان وضعنا انهم يخطئون في اشياء من العلوم الالهية ، فانما نحتاج على خطئهم من القوانين التي علمونا اياها في علومهم المنطقية ، وقطع انهم لا يلومونا على التوقيف على خطأ ان كان في آرائهم ، فان قصدهم انما هو معرفة الحق ، ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم ، مع انه لم يقل احد من الناس في العلوم الالهية قولاً يعتد به ، وليس يصح أحد من الخطأ الا من عصمه الله تعالى بأمر الهي خارج عن طبيعة الانسان ، وهم الانبياء ، فلا ادري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل ، اسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل (١) .

وربما كان ابتعاد الغزالي عن الحق ناشئاً عن اضطرابه إلى مصانعة اهل عصره ، اعني مصانعة السلجوقيين الذين ارادوا ان يقيموا سلطانهم على أسس دينية مختلفة عن اسس البويهيين والفاطميين في وقت أخذ فيه الصليبيون يهددون العالم الاسلامي ، او ربما كان حرصه على نصرة مذهب معين ناشئاً عن خوفه من ان يتهمه الناس بنصرة مذهب الأشعرية ، وهذا كله لا يليق به ، لأن العالم الحق يطلب الحق لذاته ، لا لمحاربة عدو او نصرة صديق . وابن رشد لا يكتفي بالحكم عليه بقوله : لعل الرجل معذور ، بل يقول : ان تعرضه لهذه الاشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله ، فان هذا الكلام السخيف لا يصدر الا عن احد رجلين ، اما رجل جاهل ، واما رجل شرير ، وايو حامد مبرأ من هاتين الصفتين ، ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ، ومن غير الشرير قول شريري على جهة الندرة (٢) . فان لكل جواد كبوة ، وكبوة ابي حامد هي في وضعه كتاب تهافت الفلاسفة ، فدل بذلك على قصور البشر فيما يعرض لهم من التقلبات .

اما طريقة ابن رشد في كتاب تهافت التهافت ، فهي طريقة جدلية كطريقة

١ - تهافت التهافت ، ص : ٨٨ .

٢ - تهافت التهافت ، ص : ١١٦ .

الحجاج التي اتبعها الغزالي في كتاب التهافت ، الا انها ادق منها من حيث تفقيدها بنقد نص بعينه ، والدليل على ذلك أن الغزالي اذا عرض إحدى نظريات الفلاسفة ذكر ادلتهم كما فهمها ، ثم اورد اعتراضه عليها وفندها ، وأتى بأحكام مناقضة لها ، على حين ان ابن رشد ، اذا ذكر نصاً للغزالي ، اكتفى بأول ذلك النص وآخره خوفاً من الاطالة ، ثم اوجزه ، ووضحه ، وفنده ، وخطأ قائله ، وفي ذلك كما ترون توغل في الجدل مصحوب في أكثر الأحيان باستطراد وتفصيل يجعلان استجلاء المواقف عسيراً . (١)

ويظهر ان ابن رشد لم يسلم في مجادلتة من التأثير بخصمه ، فهو يورد القول ويوضحه كعلماء التفسير ، ثم ينتقده ويمجادل فيه كعلماء الكلام . وطريقة هذا شأنها تدخل على اسلوب العلم شيئاً من الاضطراب ، لأن كل فلسفة تقوم على الجدل والمناظرة ، فإن مسائلها تكون مقبلة بآراء المخالفين . ومن نازل عدواً عنيداً اضطر الى التقييد بشروط قتاله ، وتقلب أحواله ، واتباع حركاته وسكناته وقيامه وقعوده ، وقد تؤثر فيه خطة العدو ، فتبدل خطته ووسائله . ان معارك الأفكار لا تختلف من هذه الناحية عن معارك الرجال ، بل كثيراً ما يكون تأثير العدو في تكوين الأفكار اقوى من تأثير الصديق . وفرق بين ان يكون العقل مستقلاً في تصور المسائل وتحديداتها وتحليلها ، وبين ان يكون مقبلاً ، في تصوره وتحديداته وتحليله ، بالمسائل التي يريد ان يرد عليها ، ففي اعمال الدفاع أمور كثيرة لا يكتب لها البقاء ، وينبغي ان تزول بزوال اسبابها ، وأن تهجر ويستبدل بها غيرها . وربما كان ابن رشد غير بريء من ذلك ، حتى ان حجاجه المشتمل على النقد المحكم والتحليل العميق حال دون تصريحه بكل ما يريد ان يقوله ، ولعله لم يسلم هو نفسه من مصانعة أهل عصره ، فقال في شائعة كتابه : « وقد رأيت ان اقطع ههنا القول في هذه الأشياء ، والاستغفار من التكلم فيها . ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله — وهو كما يقول جالينوس رجل واحد خير من ألف رجل — والتصدي الى ان يتكلم فيه من ليس من أهله ، ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف ،

وعسى الله ان يقبل العذر في ذلك ، ويقلل العثرة بمنه وكرمه وجوده وفضله، لا رب غيره (١) .

وفصارى القول ان تهافت الغزالي وتهافت ابن رشد يؤلفان كلاً لا يتجزأ ، وهما كتابان متكاملان ، اذا ذكر احدهما ذكر الآخر ، ولا تعرف قيمة الثاني الا بنسبته الى الاول . وإذا علمت ان في التراث العربي كتاباً ثالثاً سمي تهافت الفلاسفة لخوجه زادة المتوفى سنة ٨٩٣ هـ ، ألّفه في التحكيم بين الغزالي وابن رشد فيما اختلفا فيه من المسائل بإشارة من السلطان محمد الفاتح العثماني ، ادركت مبلغ الأثر الذي تركه تهافت الغزالي وتهافت ابن رشد في نقوس اعداء الفلسفة وانصارها .

وستنصر كلامنا الآن على الامام بثلاث مسائل مما تضمنه كتاب تهافت التهافت ، وهي مسألة قدم العالم ، ومسألة روحانية النفس ، ومسألة السببية .

١ - مسألة قدم العالم

لا بدّ قبل بيان رأي ابن رشد في قدم العالم من تذكر ما قلناه في مسألة القدم، عند كلامنا على فلسفة ارسطو، وفلسفة ابن سينا ، وفلسفة الغزالي .

ولكن ابن رشد يتميز عن سبقه من فلاسفة الاسلام بتصور مسألة القدم تصوراً لا لبس فيه . فالعالم في نظره ، كما هو في نظر ارسطو ، ازلي التغير ، وهو في جملته واحد لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن ان يكون على غير ما هو عليه . وليس هناك ايجاد من عدم ، ولا عدم بعد وجود ، لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة الى الفعل ، ورجوع من الفعل الى القوة . والموجودات التي في عالم الكون والفساد مركبة من مادة وصورة ، لا تنفصل احدهما عن الاخرى . والمادة والصورة أزليتان، لأن المادة لو لم تكن ازالة لم يكن للكون والفساد موضوع أول

بمحملان عليه ، ولأن الصورة لم كانت فاسدة لوجب أن تكون مركبة هي ايضاً من مادة وصورة كمائر الموجودات التي في عالم الكون والفساد . وكما اننا لا نستطيع ان نقول ان وراء كل مادة مادة الى ما لا نهاية له ، فكذلك لا نستطيع ان نقول ان وراء كل صورة صورة . ان الصورة هي الكمال الذي ينتهي اليه الموجود الكائن الفاسد ، وهو لا يلحقه الكون والفساد الا بتعاقب الصور على مادته الخاصة او القريبة . والحركة ايضاً أزلية لأن طبيعتها من طبيعة الكم المتصل ، وكل شيء تكون طبيعته كذلك لا يمكن ان يكون له بدء زمني . وما يقال على الحركة يقال كذلك على الزمان ، لأن الزمان مقدار الحركة فهو اذن ازلي ، وهو غير متناه من طرفيه .

فانهم نرون ان ابن رشد يحدو في مسألة قدم العالم حدو أرسطو ، لأن ازالة العالم عنده نتيجة ضرورية لأزلية المادة والصورة اللتين تتركب منهما الموجودات ، كما أن ازالة الحركة في نظره متصلة بازلية الزمان ، وجميع هذه المعاني متصلة بمفهوم ازالة الجواهر ، التي هي مبادئ سائر الموجودات .

ثم ان للموجودات في نظر ابن رشد درجات رتبت بعضها فوق بعض في نظام ، فالصورة المادية أو الجوهرية هي في المرتبة الوسطى بين العرض المجرد ، والجوهر المفارق ، وهي متناوثة المراتب ، ولها حالات متوسطة بين القوة والفعل ، وأعلى الصور صورة الذات الالهية ، وهي الصورة الأولى للعالم ، وادناها الصورة الهولانية ، وجميع هذه الصور تؤلف سلسلة واحدة متصلة .

وقصارى القول ان التغير اذا كان ازلياً استلزم وجود حركة ازالة ، وهذه الحركة تحتاج الى محرك ازلي ، لأننا اذا قلنا ان العالم حادث وجب ان يكون هناك عالم آخر نشأ هذا العالم عنه ، وهكذا يتسلسل الأمر الى غير نهاية ، وإذا قلنا ان العالم ممكن وجب علينا ان نقول بوجود ممكن قبله ، وهذا ايضاً يذهب الى ما لا نهاية له ، ولذلك قرر ابن رشد ان العالم كل متحرك منذ الأزل ، وله محرك ازلي يحركه وهذا المحرك الأزلي الذي يصدر عنه نظام العالم وحركته الدائمة خالق بأن يسمى

صانع العالم . وتأثيره في العالم انما يتم بتوسط العقول المحركة للأفلاك ، وكل نوع من الحركة في هذا العالم ، فلا بد له من مبدأ خاص به .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في براهين ابن رشد على قدم العالم ، فهي لا تختلف عن ادلة أرسطو الا قليلاً ، ولكننا نريد ان نبين كيف ابطال ابن رشد اعتراضات الغزالي على ادلة الفلاسفة ، معتمدين بالدرجة الأولى على ما تضمنه كتاب تهافت التهافت من الحجج العقلية .

وإذا كان كلام ابن رشد على قدم العالم في شرح السماع الطبيعي وتفسير ما بعد الطبيعة كلاماً قطعياً ، فان كلامه على هذه المسألة في كتاب فصل المقال وكتاب الكشف عن مناهج الادلة كلام منهجي ، غرضه اثبات ان الشرع لم ينص هذه المسألة صراحة ، وان اجماع المسلمين عليها لم ينعقد انعقاداً تاماً ، بل هي من المسائل التي تمت الى التأويل بصلة وثيقة . وإذا علمنا ان كلام ابن رشد على مسألة قدم العالم يشغل ربع كتاب تهافت التهافت ، وان هذا الكلام اطول مما كتبه الغزالي في تهافته بثلاث مرات على الأقل ، ادركنا مبلغ اهتمام ابن رشد بهذه المسألة التي عز عليه ان تفهم على غير حقيقتها .

وها نحن اولاء ذاكرون لكم نقد ابن رشد لاعتراضات الغزالي التي بينهاها سابقاً .

آ- نقد الاعتراض على الدليل الأول :

ان الدليل الأول الذي اعترض عليه الغزالي هو القول باستحالة صدور حادث عن قديم أصلاً . وقد بينا سابقاً أن الفلاسفة لا ينكرون حدوث العالم ، إلا لأن القول بحدوثه بعد ان لم يكن يقتضي تجدد مرجح ، فاذا سلمنا بتجدد المرجح قالوا لم يتجدد المرجح في هذا الوقت ، ولم يتجدد قبله ما دامت احوال القديم متساوية منذ الأزل . ومعنى ذلك ان القول بحدوث العالم يوجب القول بحدوث تغير في الارادة الالهية ، وهذا محال .

إلا أن الغزالي يعترض على هذا الدليل بقوله ان العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه . وليس في مفهوم هذه الإرادة تناقض ، لأنها إرادة مطلقة . نعم ان الفلاسفة يقولون بوجود حصول المراد عند اكتمال الإرادة ، ولكن قولهم باستحالة التراخي الزمني بين الإرادة والمراد مبني على تشبيههم إرادة الله بإرادة الانسان ، وهذا بعيد كل البعد عن الحقيقة .

اما ابن رشد فانه يدحض هذا الاعتراض بقوله : ان الغزالي قد خلط بين الإرادة والفعل عند الفاعل القديم . والدليل على ذلك انه لم يدرك ان الفلاسفة يجوزون التراخي الزمني بين إرادة الفاعل ومفعوله ، ولا يجوزون هذا التراخي بين فعل الفاعل ومفعوله ، فاذا فرضنا ان الله قد اراد العالم بإرادة قديمة وجب ان يكون فعله ازلياً كإرادته ، لأن الفعل مقارن للإرادة بالضرورة لدى الفاعل المطلق . ولا يمكننا ان نقول ان بين الفاعل ومفعوله تراخياً في الزمان ، لاننا اذا فرضنا ذلك كان هنالك حالة متجددة ، أو نسبة لم تكن ، اما في الفاعل ، واما في المفعول ، واما في كليهما . لا شك ان الغزالي والمتكلمين مصيبون في قولهم ان الله اراد العالم بإرادة قديمة ، ولكنهم اخطأوا في فصل الفعل عن الإرادة ، ولو سلموا بمقارنة الفعل للإرادة مقارنة ازلية لما استطاعوا ان يبطلوا القول بقدم العالم .

ب - نقد الاعتراض على الدليل الثاني :

اما الدليل الثاني الذي اعترض عليه الغزالي فهو قول الفلاسفة : اذا وضعنا ان الله متقدم على العالم ، وجب ان يكون متقدماً عليه ، اما بالذات ، واما بالزمان . فان كان متقدماً عليه بالذات كتقدم المعلول على العلة ، وجب ان يكون وجود كل منهما مقارناً لوجود الآخر . وقد فرضنا ان الله قديم فلا يمكن ان يكون العالم الذي هو معلول له متأخراً عنه في الوجود ، وان كان الله متقدماً على العالم بالزمان وجب ان يكون هناك قبل العالم والزمان زمان آخر كان العالم معدوماً فيه . فالزمان اذن قديم والحركة قديمة ، والمتحرك قديم ، وهذه المعاني الثلاثة متلازمة .

وقد بينا سابقاً ان الغزالي يبطل هذا الدليل بقوله ان الزمان حادث ومخلوق . ولا زمان قبله اصلاً . ونحن اذا قلنا ان الله متقدم على العالم عتينا بذلك ان الله كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه العالم . وافترض وجود زمان سابق للعالم ليس سوى فعل من أفعال الوهم الذي يعجز عن تصور بداية ليس قبلها شيء . وما يقال على الزمان يقال كذلك على المكان ، فكما اننا لا نستطيع ان نتصور للزمان بداية ، كذلك لا نستطيع ان نتصور للمكان حدوداً ، وإذا كان الله قادراً على كل شيء كان في مقدوره ان يزيد في ابعاد العالم مقداراً ، ثم مقداراً اكبر منه ، وهكذا دواليك ، فالبعد المكاني تابع للجسم والبعد الزماني تابع للحركة ، وإذا كنا نستطيع ان نقيم الدليل على تنامي اقطار الجسم ، كما نستطيع ان نبرهن على تنامي الحركة من طرفيها ، فسر ذلك الى أن المكان والزمان يرجعان الى علاقات بين تصوراتنا .

أما ابن رشد فيرد على الغزالي بقوله ان الله ليس في زمان لأنه غير متحرك ، والعالم في زمان لأنه متحرك . فتقدم الله على العالم ليس تقدماً زمانياً ، كما ظن بعض المتأخرين لقلة تحصيلهم لمذاهب القدماء ، وانما هو تقدم ذاتي كتقدم العلة على المعلول . وليس يصح قياس الزمان على المكان في هذا الباب ، لأن للمكان وجوداً موضوعياً محصلاً ، ولذلك كان من المحال ان تزيد في ابعاده مقداراً ، ثم مقداراً الى ما لا نهاية له . اما الزمان فهو بخلاف ذلك لأنه ليس شيئاً ، غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة . فوجوده اذن وجود ذهني ، وله جانب موضوعي ، وهو الحركة ، فلا يمتنع تصور امتداده في الذهن الى ما لا نهاية له .

اضف الى ذلك ان المقارنة بين الله والعالم في هذا الباب غير صحيحة ، لأن الله مبين للعالم كل المبينة ، وليس من شأنه ان يكون بينه وبين العالم نسبة لا في الزمان ولا في الذات . لأن من طبيعة التقدم الزماني والتقدم الذاتي ان يكونا من طبيعة الموجودات التي تدخل في جنس واحد ، والله والعالم لا يدخلان في جنس واحد . واذا قررنا مع ذلك ان الله متقدم على العالم ، فان معنى التقدم هنا تقدم الموجود الذي هو ليس بمتغير ، ولا في زمان ، على الموجود المتغير الذي في زمان .

وهو نوع آخر من التقدم ، فلا يصدق على الله والعالم لا أنهما معاً ولا أن أحدهما متقدم على الآخر .

ومما لا جدال فيه وان ابن رشد ينقل هنا الى أعمق اغوار المسألة. فأفة هذه الاقيسة التي يراد منها الوقوف على حقيقة العالم ، في نسبته الى الله ، هي هذا الوهم الشائع ان الله والعالم هما مما يدرج في عداد جنس واحد ... وليس بين الخالق والمخلوق ، بين الموجود المتناهي ، والموجود اللامتناهي نسبة اصلاً^(١) . وكل ما يسعنا اثباته في هذا الباب .. هو الصلة السببية بين هذين الموجودين ، اي اثبات كون العالم معلولاً لله ، والله علة للعالم ، دون ادراجهما في عداد الجنس الواحد^(٢) .

ج - نقد الاعتراض على الدليلين الثالث والرابع

يقول الفلاسفة ان العالم كان قبل وجوده ممكناً ، لأنه لو كان ممتنعاً لما صار موجوداً ، وهذا الامكان قديم لا اول له . لأننا اذا فرضنا ان له بداية كان العالم قبل ذلك الامكان غير ممكن ، أي ممتنعاً ، فهناك اذن ممكن قديم وهو العالم . (الدليل الثالث) يضاف الى ذلك ان كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه ، لأن الحدوث انما هو تعاقب الصور والكيفيات على المادة ، فاذا كان العالم داخلياً في مقولة الممكن كان لا بد من ان يكون لامكانه حامل يضاف اليه وهو المادة ، وهذه المادة لا يمكن ان يكون لها مادة تقوم بها حتى يتسلسل الأمر الى ما لا نهاية له . وإذا كان التسلسل والدور باطلين وجب ان يكون هنالك مادة اولى أزلية . (الدليل الرابع) .

وقد بينا سابقاً ان الغزالي يرد على هذين الدليلين بقوله : ان الامكان والامتناع والوجوب ليست اموراً وجودية . وانما هي تصورات عقلية لا تحتاج الى موضوع

١ - ماجد فخري ، ابن رشد ، فيلسوف قرطبة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٠ ، ص : ٦٤ .

٢ - المصدر نفسه ، ص : ٦٤ .

تقوم به ، ولو استدعى الامكان محلاً يقوم به لاستدعى الامتناع محلاً ايضاً وهذا متناقض .

أما ابن رشد فانه يرد على اعتراض الغزالي بقوله ان الامكان ازلي ، والقول بأزلية الامكان يوجب القول بوجود مادة أزلية تحمله . وهذا بين الصديق ، لأن المقولات الصادقة لا بد من أن يكون لها خارج النفس شيء مقابل لها . فنحن لا نستطيع اذن ان نقول مع الغزالي ان الامكان تصور عقلي محض لا يحتاج الى موضوع ، بل الممتنع نفسه يستلزم موضوعاً يقابله ، وهو ما ينسب اليه الامتناع ، فاذا رفعت الموضوع الحامل للامكان ، وهو الموجود الذي ينتقل من حال الوجود بالقوة الى حال الوجود بالفعل ، ارتفع الحدوث والتغير . ومسبب ذلك ان الشيء الذي يمكن ان يوجد ليس نفس العدم ، كما ان الشيء الذي يمكن ان يعدم ليس نفس الوجود . فهناك اذن شيء ثالث قابل للوجود والعدم معاً ، وهو المنتصف بالامكان ، أي بالانتقال من حال العدم الى حال الوجود . فما بالذات اذا كان العدم نفسه والوجود نفسه لا يوصفان بالتكون والتغير ، بل الذي يوصف بالتغير هو الحامل الذي يسمى بالهيولى ، وهي الموضوع الاقصى للكون والفساد . فاذا تصورنا موجوداً معرّى من الهيولى كان غير كائن ولا فاسد كالجواهر المفارقة ، وكان اذ ذاك غير داخل في الموجودات الطبيعية .

د- النتيجة ، العالم قديم وله صانع

تلك هي ردود ابن رشد على اعتراضات الغزالي . وهي مستمدة ، كما نرون من جوهر الفلسفة الارسطية . وما رجع ابن رشد الى معين آرسطو الا لبصريح ما وقع فيه الفارابي وابن سينا من تحبط هيأ للغزالي أسباب الرد عليهما . وليس في اعتراضات الغزالي على أدلة الفلاسفة ، ورد ابن رشد عليها ، ما يقطع مظان الاشتباه . لأن في جميع الادلة العقلية التي يجيء بها الفلاسفة لاثبات قدم العالم ناحية يمكن الاعتراض عليها . وإذا كان يمكنك ان تنجو نحو (كانت) في ابطال كل دليل عقلي في علم ما بعد الطبيعة . فليس يمكنك ان تستنتج من بطلان الدليل بطلان المدلول عليه . ومهما يكن من أمر فان ابن رشد لا يقتصر على نقد اعتراضات الغزالي ، بل ينتقد في الوقت نفسه ابا علي ابن سينا لاذعانه لمقدمات

المتكلمين . مثال ذلك أن لابي المعالي طريقة مبنية على مقدمتين « احدهما ان العالم بجميع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلاً ان يكون أصغر مما هو ، وأكبر مما هو ، او بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه ، او عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها ، حتى يمكن في الحجر ان يتحرك إلى فوق ، والنار الى أسفل ، وفي الحركة الشرقية ان تكون غربية ، وفي الغربية ان تكون شرقية . والثانية ان الجائز محدث وله محدث ، أي فاعل صبره بأحد الجائزين اولى منه بالآخر (١) » .

فهاتان المقدمتان اللتان اوردهما ابو المعالي لا تصلحان للبرهان ، لأن الأولى منهما كما يقول ابن رشد خطائية ، والثانية غير بينة بنفسها ، وسبب كذب المقدمة الأولى انه لا يعقل ان يكون الانسان موجوداً على خلقه غير هذه الخلقة ، ولا ان تكون اجزاء هذا العالم على غير ما هي عليه . ولو فرضنا ان هذه الأجزاء يمكن ان تكون بخلاف ما هي عليه لبطلت حكمة الصانع ، فليس في العالم إذن الا شيء واجب وضروري . اما المقدمة الثانية ، وهي قول ابي المعالي ان الجائز محدث ، فقد اختلف فيها العلماء ، فأجاز افلاطون ان يكون الشيء الجائز ازلياً ومنعه أرسطو ، وابن رشد يلوم ابن سينا على ادعائه للمقدمة الأولى ، لأنه قال بان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز ، وان هذه الجائزات صنفان : صنف هو جائز باعتبار فاعله ، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته ، وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل . ويرى ابن رشد ان هذا القول في غاية السقوط « وذلك ان الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن ان يعود ضرورياً من قبل فاعله الا اذا انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري (٢) » .

وليس المهم في نظرنا ان نذكر أدلة الفلاسفة على قدم العالم واعتراضات الغزالي

١ - الكشف عن مناهج الادلة ، ص : ٤٠ .

٢ - الكشف عن مناهج الادلة . ص : ٤٢ .

عليها ، وردود ابن رشد على الغزالي ، ولكن المهم ان نطلع على طريقة ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة في مسألي القدم والحدوث .

يرى ابن رشد ان الاختلاف في مسألة قدم العالم بين الفلاسفة والاشعرية اختلاف لفظي (١) . وذلك انهم اتفقوا جميعاً على ان ههنا ثلاثة اصناف من الموجودات ، وهي (١) الله (٢) والأجسام (٣) والعالم .

أما الله فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان ، والاشعرية والفلاسفة متفقون على تسميته قديماً .

وأما الأجسام وهي التي ندرك تكونها بالحواس كالماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك ، فهي موجودة عن شيء ومن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم عليها ، والفلاسفة والاشعرية متفقون جميعاً على تسميتها محدثة .

وأما العالم من جهة ما هو كل ، فهو موجود لم يكن من شيء . ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل قديم ، والفلاسفة والمتكلمون متفقون على ان الزمان في المستقبل غير متناه ، الا انهم يختلفون في الحكم على الزمان الماضي ، فالتكلمون يقولون ان الزمان متناه من الماضي ، اما الفلاسفة فيقولون انه غير متناه كالحال في المستقبل .

وليس في هذا الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في مسألة ازلية الزمان ما يدعو الى تكفير الفلاسفة ، وربما أمكن رفع الخلاف بين الفريقين بقولنا : ان العالم ليس محدثاً حقيقياً ، ولا قديماً حقيقياً ، لأن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي لا علة له .

وإذا زعم الغزالي وأتباعه ان آراء الفلاسفة في قدم العالم تصطدم بظاهر الشرع ، قال

ابن رشد: ان ظاهر الشرع لا يثبت حدوث العالم على النحو الذي ذهب اليه المتكلمون ،
لأننا اذا تصفحنا الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم ظهر لنا ان صورته محدثة
بالحقيقة ، وان وجوده مستمر من طرفيه ، وكذلك الزمان . والدليل على ذلك قوله
تعالى : «وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ، وكان عرشه على الماء» (١) ،
فان ظاهر هذه الآية يدل على قدم العرش والماء ، وقدم الزمان المقترن بوجودهما ،
وكذلك قوله : «ثم استوى الى السماء وهي دخان» (٢) ، فان ظاهر هذه الآية يدل
على ان السموات قد خلقت من شيء ، وهو الدخان .

ويرى ابن رشد ان المتكلمين لم يتقيدوا بظاهر الشرع في قولهم بإيجاد العالم ،
بل اتبعوا في ذلك طريق التأويل ، لأنه ليس في الشرع نص يؤخذ من ظاهره أن
الله كان موجوداً مع العلم المحض ، فكيف يزعمون ان الاجماع قد انعقد على
ذلك ، والذي قصده الشرع من معرفة العالم هو انه مصنوع لله تبارك وتعالى ،
ومخترع له ، وانه لم يوجد على الاتفاق ومن نفسه (٣) .

ونحن لا نجد في الشرع اشارة واضحة الى الحدوث والقدم ، فاستعمال هذين
اللفظين بدعة وموقع شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور . من هذه البدع قول
الاشعرية ان الله احدث العالم بارادة قديمة ، فاذا سألتهم كيف يكون مراد حادث
عن ارادة قديمة ، قالوا ان الارادة تعلقت بايجاده في وقت مخصوص ، وهو الوقت
الذي وجد فيه . وهذا القول في نظر ابن رشد لا يرفع مظان الاشتباه ، لأنه ان كانت
نسبة الفاعل المرید الى المحدث في وقت عدمه هي بعينها نسبتها منه في وقت ايجاده ،
لم يكن وجود المحدث في ذلك الوقت اولى من وجوده في غيره ، إذ لم يتعلق به في

١ - قرآن كريم ، السورة : ١١ ، الآية : ٧

٢ - قرآن كريم ، السورة : ٤١ ، الآية : ١١

٣ - الكشف عن مناهج الادلة ، ص : ٨٠ .

رقت الوجود فعل كان متغياً عنه في وقت العدم ، فهناك إذن ارادة حادثة ضرورة .
وقد بينا ان ما يلزم في الارادة يلزم كذلك في الفعل . وغاية ابن رشد من هذا الجدل
كله ان يبين ان هذه الشبه انما أثارها في الاسلام اهل الكلام بتصریحهم في الشرع
بما لم يأذن الله به ، فانه ليس في الشرع ان الله يريد بارادة قديمة ، ولا حادثة ،
فلا هم في هذه الأشياء اتبعوا ظاهر الشرع ، فكانوا بمن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ،
ولا هم ايضاً و لحقوا بمرتبة اهل اليقين فكانوا بمن سعادته في علوم اليقين (١) ،

وقصارى القول ان العالم في نظر ابن رشد قديم ، وهو مصنوع ، وله صانع .
والعقل يستدل على وجود هذا الصانع بما يجده في مصنوعاته من نظام ضروري لا
يمكن ان يوجد اتقن منه ولا اتم منه . اما القول بالجواز فهو أقرب الى نفي الصانع
منه الى اثباته ، وخير طريقة للبرهان على وجود الصانع طريقة الشرع ، وهي تنحصر
في دليلين : احدهما دليل العناية ، والآخر دليل الاختراع .

أما دليل العناية فهو الدليل المبني على غائية الأشياء ، وله أصلان : و احدهما
ان جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان . والأصل الثاني ان هذه
الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، اذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة
بالاتفاق (٢) ، وكما ان جميع الموجودات موافقة للانسان ، فكذلك جميع
اعضاء البدن موافقة لوجوده ، ولذلك وجب على من أراد ان يعرف الله تعالى المعرفة
التامة ان يفحص عن منافع الموجودات (٢) .

١ - الكشف عن مناهج الادلة ، ص : ٩٢ .

٢ - الكشف عن مناهج الادلة ، ص : ٨٢ .

٣ - الكشف عن مناهج الادلة ، ص : ٦٦ .

وأما دليل الاختراع فهو الدليل المبني على ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء مثل اختراع الحياة في الجماد ، والحس والعقل في الكائنات الحية ، ووجود هذه الجواهر بعضها عن بعض ، يدل على ان لها مخترعاً ، اخترع الجماد الذي يوجد عنه النبات والحيوان ، واخترع السموات المأمورة بالعناية بما في عالم الكون والفساد من الأشياء ، لذلك وجب على من اراد معرفة الله ان يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات . وكلما كانت معرفته بمحدث الصور والاعراض وبكيفية تعلقها بالجواهر المخترعة اكثر ، كانت معرفته بالله اتم .

وهذان الدليلان هما دليلان شرعيان ، يدركهما العلاسفة بالبرهان ، كما يدركهما العامة بالطرق الخطائية ، وابن رشد يفحص عنهما باستقراء الآيات القرآنية التي تدل على العناية ، أو على الاختراع ، أو على الأمرين معاً ، ويرد على الغزالي الذي ظنّ ان بين القول بقدم العالم والقول باثبات الصانع تناقضاً ، وذلك ان العالم في نظر ابن رشد حادث عن فاعل وفعل قديمين ، فهو اذن لا أول له ولا آخر . والفلاسفة عندما اثبتوا قدم العالم اثبتوا الصانع القديم بذاته ، وايدوا هذا الاثبات بقولهم ان فعل القديم قديم ، وان العالم اذا كان حادثاً عن فاعل قديم ، فهو كذلك قديم ، وليس يمكنك ان تقول فيه انه قديم بذاته ، فهو إذن قديم بغيره ، أي مصنوع قديم ، لصانع قديم ، وكل ما نشاهده في هذا العالم من نظام ، وترتيب ، وعناية . فهو انما يدل على حكمة الصانع وابداعه .

* * *

٢ - النفس الانسانية

أ - مقدمة عامة

البحث في النفس عند ابن رشد قسم من العلم الطبيعي ، لأن العلم الطبيعي يبحث في الجسم الطبيعي من حيث هو مركب من مادة وصورة . والنفس صورة الجسد ، أو هي كما قال الفلاسفة : « كمال أول لجسم طبيعي آلي » .

والدليل على ان البحث في النفس قسم من العلم الطبيعي ان النفس لا تفعل ولا تنفعل الا بالجسد ، وأن أحوالها لا تنفصل عن الهوى الطبيعية للأجسام .

ولكن اذا ثبت ان اتصال النفس بالهوى اتصال بالعرض ، وان هناك أحوالاً للنفس منفصلة تمام الانفصال عن المادة الجسمية ، وجب عند ذلك دراسة هذه الاحوال في علم ما بعد الطبيعة .

ومعنى ذلك كله ان النفس تدرس في العلم الطبيعي من جهة ما هي صورة للجسم ، وتدرس في علم ما بعد الطبيعة من جهة ما هي مفارقة .

ولذلك نجد ابن رشد عند تجرده للدراسة النفس في تلخيص كتاب النفس لأرسطو يسأل على غرار المعلم الأول : هل يمكن ان تفارق النفس الجسد ام لا؟ فيجيب عن هذا السؤال بقوله : ان المفارقة قد تنسب الى ما من شأنه ان يكون اتصاله بالهوى اتصالاً بالعرض ، كالعقل الفعال ، اما الصور الهولانية فيستحيل تصور المفارقة فيها ، لأن اتصالها بالمادة اتصال جوهري .

واذا كان الشراح قد اختلفوا في تفسير اقوال أرسطو المتعلقة بهذا الموضوع .
فمرد ذلك الى ان رأيه في روحانية النفس وبقائها مشتمل على الكثير من الغموض .
فمنهم من ذهب الى ان النفس صورة الجسد ، ومنهم من ذهب الى انها تختلف
عن الجسم من حيث ان التغير لا يلحقها الاً بالعرض . اما ابن رشد فانه حاول
ان يفسر اقوال أرسطو بحسب ما يعتقده ، فقال : اولاً « الغرض من هذا القول
ان تثبت من اقوال المفسرين في علم النفس ما نرى انه اشد مطابقة لما نبين في
السام الطبيعي ، والبق يعرض أرسطو » ، وقال ثانياً : يجب ان نتصفح
المحمولات الذاتية التي تختص بالصور بما هي صور ، لا بما هي صور هبولانية .
فان التي لها محمول خاص تبين انها مفارقة ، كما يقول أرسطو : انه ان وجد
للنفس أو لجزء من أجزائها فعل ما يخصها أمكن ان تفارق ، فهذه هي الجهة
التي يمكن بها ان تكتسب المقدمات الخاصة بهذا النظر ، وهي التي يمكن ان ننظر
منها في ذلك ، فليكن هذا عندنا عتيداً حتى نصل الى الموضع الذي يمكن فيه ان
نفحص عن هذا المطلوب ، فإن هذا الفحص انما يترتب في جزء من أجزاء
النفس بعد المعرفة بجوهره ، اذ كان علم ذات الشيء متقدماً على لواحقه (١) .

ومعنى ذلك كله أنه يجب البحث في أجزاء النفس واحداً بعد واحد ، ومعرفة
قواها قوة قوة ، فان هذه القوى لا تختلف من حيث افعالها فحسب ، بل تختلف من
حيث موضوعاتها ايضاً . فالنفس النباتية قد توجد دون الحساسة ، والحساسة دون
المتخيلة ، وبعض هذه القوى كالهوى لبعضها الآخر . فيستحيل انفصاله عنه .
وهذا كله يدخل في العلم الطبيعي .

الأً ان ابن رشد يفصل القول في القوة الناطقة ويسأل هل تستطيع النفس الناطقة
ان تتصل بالعقل الفعال ، ثم يقول : « وهذه هي جل الامور ، التي اذا تحفظنا بها ،
قدرنا على ان نصل الى معرفة جوهر النفس ، وما يلحقها على أتم الوجوه واسهلها ،

وهي أمور ، وان لم يصرح بها أرسطو في أول كتابه ، فهو بضرورة مصادر عليها بالقوة على عادته في الإيجاز .. ومن هذه الأمور بعينها يمكن ان نقف على ما هو متشوف من امرها ، وهو هل يمكن فيها ان تفارق أم لا (١).

وها هنا نصل الى الناحية التي يصبح فيها علم النفس قسماً من علم ما بعد الطبيعة ونعني بذلك سؤالنا عن النفس: هل هي جوهر روحاني مغاير للمادة قادر على الانفصال عنها .

• قصارى القول ان البحث في قوى النفس يدخل في العلم الطبيعي ، اما البحث في مفارقتها للبدن فيدخل في علم ما بعد الطبيعة ، ولذلك قدمنا البحث في قوى النفس على البحث في مفارقتها .

ب - قوى النفس

كل جسم فهو مركب من مادة وصورة ، والمادة في الحيوان هي البدن ، والصورة هي النفس ، ولذلك عرف ابن رشد النفس بقوله : هي « كمال اول لجسم طبيعي آلي » ، ولكن هذا الكمال ، أو الاستكمال ، يختلف باختلاف أجزاء النفس ، وهي خمسة أجزاء : النباتية (أو الغاذية) ، والحساسة ، والمتخيلة ، والتزوعية ، والناطقة .

١ - اما القوة الغاذية ، فهي في عداد القوى الفاعلة ، لأنها تحرك ما هو غذاء بالقوة وتخرجه من حال القوة الى حال الفعل . والآلة التي تستعين بها هذه القوة على تحقيق فعلها هي الحرارة الغريزية. والغرض الذي من أجله وجدت هذه القوة في النبات والحيوان

١ - المصدر نفسه . ص : ١١

هو حفظ بقائهما . ويلحق بها قوة اخرى وهي القوة المنمية ، ويلحق بالقوة المنمية قوة اخرى وهي المولدة ، وقد جعلت هذه القوة الاخيرة في الحيوان ، لا على سبيل الضرورة ، بل على سبيل الفضل ، وليكون لهذه الموجودات حظ من البقاء الازلي بحسب ما يمكن في طباعها (١) .

٢- واما القوة الحساسة ، فان نسبتها الى القوة الغذائية كنسبة الصورة الى موضوعها . ومع ذلك فهي لا توجد الا في الحيوان ، خلافاً للقوة الغذائية المشتركة بين الحيوان والنبات . ويمكن تعريف القوة الحساسة بأنها « القوة التي من شأنها ان تستكمل بمعاني الأمور الحسية ، اعني الحسية من جهة ما هي معانٍ شخصية (٢) » .

ومن خصائص هذه القوة انها توجد تارة بالقوة وتارة بالفعل ، وهي كائنة فاسدة ، ولا بد لها من آلة جسمانية ، يتم بها فعلها ، والالات الجسمانية التي تعينها على القيام بفعلها هي الحواس الخمس ، اعني : اللمس ، والذوق ، والشم ، والسمع ، والبصر .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في الحواس الخمس ، ولكنا نريد ان نقول فيها قولاً واحداً ، وهو ان اولى هذه الحواس وأقدمها حاسة اللمس . ويلبها الذوق وهو ضرب من اللمس ، ويلب الذوق قوة الشم وهي قريبة منه ، وهذه القوى الثلاث ضرورية لكل حيوان ، أما السمع والبصر فان وجودهما في الحيوان على سبيل الأفضل . وبعض هذه الحواس يحتاج الى متوسط يصل بينه وبين موضوعه ، كما في الشم ، والسمع ، والبصر ، وبعضها لا يحتاج الى متوسط كالذوق ، واللمس ، فان من شرط ادراكهما محاسة الموضوع الذي يلزكانه .

والمحسوسات تنقسم عند ابن رشد الى خاصة ومشاركة : فالخاصة هي التي تتعلق بحاسة حاسة من الحواس الظاهرة ، والمشاركة هي التي تشترك فيها حاستان أو

١ - تلخيص كتاب النفس ، ص : ١٩ .

٢ - المصدر نفسه ، ص : ٢٤ .

أكثر ، ونسمى القوة التي تجتمع فيها المحسوسات المختلفة بقوة الحس المشترك ، وهو حس باطن ، واحد من جهة ، وكثير من جهة ، مثل الخطوط التي تخرج من مركز الدائرة الى محيطها ، فهي كثيرة في الاطراف ، واحدة في المركز الذي تلتقي فيه .

٣- واما القوة التخيلية، فهي التي تلي قوة الحس المشترك، وهي مباينة لقوة الحس من حيث أنها تدرك المحسوسات بعد غيبتها ، ومباينة لقوة الظن من حيث ان الظن مصحوب بالتصديق ، وهي غير مصحوبة به اضطراباً ، وهي كذلك مباينة لقوة العقل لأن موضوع التخيل صور شخصية هيولانية ، على حين ان موضوع العقل صور كلية مجردة . ولما كانت التخيلية قوة هيولانية ، كان بينها وبين قوة الحس المشترك صلة وثيقة ، لأن التخيل يتناول الصور الحسية، فيفصلها بعضها عن بعض ، ويربطها بعضها ببعض، فلا يوجد منفصلاً عن الحس في الانسان، على حين ان الحس قد يوجد منفصلاً عنه في الحيوان . وقوة التخيل كائنة فاسدة لأنها توجد بالقوة الاولى ، ثم توجد بالفعل ، وهي تستكمل بالآثار المجتمعة في الحس المشترك ، فهي اذن حادثة مثلها .

٤- واما القوة التزوعية، فهي التي يترع بها الحيوان الى التامع ، وينفر عن الضار ، فاذا كان نزوعه الى اللاذ ، سمي شوقاً ، واذا كان الى الانقزام ، سمي غضباً ، واذا كان مصحوباً بالرؤية والفكر ، سمي اختياراً واوادة . فالشوق والغضب والارادة اقسام القوة التزوعية . وبين هذه القوة وقوة التخيل صلة وثيقة ، لأن الحيوان اذا تخيل معنى ما في المحسوس تشوقه ، أو نفر عنه ، سواء كان ذلك المحسوس حاضراً أو غائباً، وهي متصلة كذلك بقوة العقل ، لأن الانسان اذا تصور بعقله أمراً ملائماً تحرك اليه ، واذا تصور أمراً منافياً ابتعد عنه .

وجميع هذه القوى مشتركة بين الحيوان والانسان ، الا ان ابن رشد يقول : ان لكل قوة من هذه القوى مادة وصورة ، فالدنيا منها هيولى لما بعدها ، والعليا منها صورة لما قبلها ، وهكذا دواليك ، حتى تصل الى القوة التي لا هيولى لها ، وهي

الصورة المحضة أو العقل المفارق . وسيتضح لنا ذلك بعد كلامنا على الجزء الخامس من النفس وهو القوة الناطقة .

ج - القوة الناطقة

١ - البات القوة الناطقة .

يرهن ابن رشد على وجود القوة الناطقة بتأمل أنواع الإدراك . فالإدراك في نظره نوعان : أحدهما شخصي ، والآخر كلي . أما الإدراك الشخصي أو الجزئي ، فهو إدراك المعنى في هيولى ، كإدراك الحس أو الخيال . وأما الإدراك الكلي فهو إدراك المعنى مجرداً من الهيولى ، ونحن نسمي القوة التي تدرك الكليات بقوة النطق أو العقل .

وقوة النطق غير موجودة في الحيوان ، « وذلك انه لما كانت سلامته إنما هي أن يتحرك عن المحسوسات أو إلى المحسوسات ، والمحسوسات إما حاضرة وإما غائبة (وجدت فيه) قوة الحس وقوة التخيل فقط (١) » ، أما الإنسان فهو محتاج إلى قوة أخرى غير هذه القوى الحسية ، وهي القوة التي يدرك بها المعاني المجردة من الهيولى ، « فيركب بعضها إلى بعض ويستنبط بعضها من بعض ، حتى يلتئم من ذلك صنائع كثيرة ، وممن هي نافعة في وجوده ، وذلك إما من جهة الاضطراب فيه ، وإما من جهة الأفضل » . ومعنى ذلك أن القوة الناطقة لم توجد في الإنسان من أجل سلامته فقط ، بل وجدت فيه من أجل وجوده الأفضل .

٢ - أقسام القوة الناطقة

تنقسم القوة الناطقة إلى قسمين : قوة نظرية ، وتسمى بالعقل النظري ، وقوة عملية ، وتسمى بالعقل العملي .

١ - تلخيص كتاب النفس ، ص : ٦٨ .

فالقوة العملية تدرك المعاني المتعلقة بالعمل، أو المعاني التي تمحصل فيها بالتجربة .
 والتجربة تكون بالحس أولاً ، وبالتخييل ثانياً ، قال ابن رشد : وإذا كان ذلك
 كذلك وجب أن تكون هذه المعقولات مضطرة في وجودها إلى الحس والتخييل ،
 وإذا كانت قائمة على الحس والتخييل ، كانت حادثة بمحدوثهما ، وفاسدة بفسادهما .
 فكما أن هذه القوة وفعلها متصلان اذن بقيام صور خيالية فيها يلزم عنها امور صناعية .
 وهذه الصور ليست خاصة بالانسان وحده ، وإنما هي مشتركة بينه وبين بعض انواع
 الحيوان ، والفرق بين الانسان والحيوان ان الصور الخيالية التي توجد للحيوان
 حاصلة له بالطبع ، وهي ضرورية له كالتسديس الذي يوجد للنحل ، والحياكة
 التي توجد للعناكب ، فان الحيوان لا يدرك من هذه الصور الاً اموراً محدودة ،
 وهي الضرورية في بقائه ، أما الصور التي توجد للانسان ، فهي حاصلة له بالفكر
 والاستنباط . ومما تتميز به القوة العملية في الانسان انها تدرك الصور الخيالية التي
 تنشأ عنها الأفعال الإرادية المتصلة بالفضائل العملية كالشجاعة ، والمحبة ، والصدقة
 وغيرها ، لأن وجود هذه الفضائل منوط بشيء من التقدير والتخييل الجزئي لما ينبغي
 فعله ، وإذا كانت معقولات القوة العملية حادثة عن التجربة أي عن الاحساس
 والتخييل ، كانت بالضرورة فاسدة .

أما العقل النظري وهو القوة النظرية ، فيظهر من امره انه إلهي ، وانه إنما يوجد
 في بعض الناس وهم المقصودون بالعناية في هذا النوع (١) .

٣ - تفصيل القول في العقل النظري

من خواص القوة النظرية انها تدرك المعقولات من حيث هي معقولات . فإذا
 أردنا ان نعرف طبيعة هذه القوة ، وجب علينا أن نبدأ بتحديد خصائص المعقولات
 التي تدركها .

١ - تلخيص كتاب النفس ، ص : ٦٩ .

لنبين أولاً ان بين المعقولات الكلية والصور الهيولانية اختلافاً كبيراً ، فان الصور الهيولانية تتصف بأربع صفات : (اولها) ان وجودها خاضع لتغير ذاتي ، (وثانيها) انها متعددة بتعدد موضوعها ، ومتكثرة بتكرره . (وثالثها) انها مركبة من شيء يجري منها مجرى الصورة وشيء يجري منها مجرى المادة ، (ورابعها) ان المعقول منها غير الموجود .

اما المعقولات فانها تتميز بالصفات التالية . وهي :

١ - ان المعقول منها هو الموجود ، اي ان معقوليتها ووجودها هما شيء واحد ، بخلاف الصور الهيولانية ، فان الموجود منها غير المعقول .

٢ - ان ادراكها غير متناهٍ ، لأنها تصدق على كثرة غير متناهية بخلاف الصور الهيولانية ، التي لا تصدق الا على المتناهي ، وهذا يوجب ان تكون القوة النظرية الحاكمة في المعقولات قوة غير متناهية .

٣ - ان الادراك فيها هو المدرك ، والعاقل هو المعقول ، بمعنى أن العقل عندما يجرد المعقولات عن المادة ، ويعقلها ، فهو انما يعقلها ويعقل ذاته ، لأن المعقولات توجد فيه على الوجه الذي يمكن أن توجد فيه خارج النفس ، فكأن هذه المعقولات عقول ، وكان العقل والعاقل والمعقول ليها شيء واحد .

٤ - ان الادراك فيها ليس اضعافاً ، فلا يعرض لها بادامة الادراك او اشتداده ضعف أو كلال ، بخلاف الحس فانه لا يقوى على ادراك المؤثرات الشديدة .

٥ - انها تزداد قوة بتقدم السن ، بخلاف سائر القوى النفسية ، كالبصر ، والسمع وغيرهما ، فإن هذه القوى تضعف بعد منتهى النشوء والنمو .

ومع ذلك فان معقولتنا متصلة بالحس والتخيل ، لاننا كما يقول ابن رشد مضطرون

في حصولها لنا إلى أن نحس أولاً تم نتخيل . وحيث أننا يمكننا أخذ الكلّي (١) ،
والمقصود بأخذ الكلّي الارتقاء في التجريد خطوة خطوة ، من مرتبة الحس إلى مرتبة
الخيال ، ثم من مرتبة الخيال إلى مرتبة النطق . والدليل على ذلك :-

١ - أن من فائته حاسة من الحواس فائته طائفة من المعقولات المقابلة لها . كالأعشى
الذي لا يدرك المعقولات المتصلة بالالوان .

٢ - وأن من لم يحس بالفرد ، لم يكن له علم بالتنوع .

٣ - وأن المعنى الكلّي لا يحصل لنا الا بتكرار الاحساس والحفظ .

وهذا كله يدل على بطلان قول افلاطون الذي زعم أن العلم تذكر ، اذ لو كان
العلم تذكراً ، لأمكننا أن نعقل أشياء لم نحس بأفرادها قط ، ولأنّنا نحن أن ندرك
كل شيء دون الرجوع إلى الحس والتجربة .

ينتج من ذلك ان بين المعقولات وخیالات أشخاصها الجزئية نسبة ، وأن الكلّي
« انما الوجود له من حيث هو كلي بما هو جزئي » ، ولولا ذلك لوجدت الكلّيات
خارج النفس بالفعل ، كما ذهب إلى ذلك افلاطون وابن سينا . حتى ان هذا الاخير
جعل للكلّيات ثلاثة انماط في الوجود ، وهي وجودها متكررة في الأشياء ، ووجودها
بمجردة في النفس ، ووجودها مفارقة في العقل الفعال ، وهذا الرأي مشتمل في نظر
ابن رشد على كثير من الشناعات ، لأن الموجود من الكلّيات خارج النفس انما هو
اشخاصها الجزئية فقط . وإذا كانت الكلّيات مستندة إلى خیالات أشخاصها كانت
متكررة بتكررها ، وصار معقول الانسان عنده مثلاً غير معقوله عنده ، لاستناده
عند كل منا إلى خیالات اشخاص غير الخیالات التي يستند اليها عند الآخر ، ولولا
اتصال المعقولات بهذه الصور الخيالية ، لما لحقها النسيان عند ذهاب الصور الخيالية .
ولا عرض لنا عند التفكير فيها كلال . فالعلم مبني اذن على التجربة أي على الاحساس

والتخيل ، ولو لم يكن كذلك لكانت « علوم أرسطو موجودة بالفعل لمن لم يقرأ كتبه بعد » .

وجملة القول ان المعقولات الموجودة في النفس عرضة للتغير ، وهي متكررة بتكرر موضوعاتها ، ولكن على جهة غير الجهة التي تتكرر بها الخيالات الشخصية ، وهي خاضعة للكون والفساد لاتصالها بالهولي ، ومعنى اتصال المعقولات بالهولي أن في النفس استعداداً لادراك المعقولات ، وهو استعداد قائم في موضوع ، وموضوعه ليس جسماً ، ولا عملاً بالفعل ، وإنما هو قوة تسمى بالعقل الهولاني .

ولمعرفة رأي ابن رشد في العقل الهولاني يجب التقديم له بإشارة سريعة إلى نظرية العقل المشائية . فان هذه النظرية تقارن بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ، فتقول : ان في الحس ثلاثة أشياء وهي :

١ - قوة قابلة وهي القوة الحساسة .

٢ - شيء خارج النفس بالفعل وهو المحسوس المترك .

٣ - معنى يحصل في القوة الحساسة من ذلك الشيء المترك .

ويقابل هذه الأشياء الثلاثة التي في الحس ثلاثة أشياء في العقل وهي :

١ - قوة قابلة ، وهي العقل الهولاني .

٢ - معنى يحصل في العقل الهولاني وهو العقل الذي بالملكة .

٣ - شيء خارج النفس بالفعل وهو الذي يتنزل من هذا الادراك العقلي مترلة المحسوس من الادراك الحسي . وهو العقل الذي بالفعل .

ويظهر من هذه الطريقة التي سلكها الاسكندر الأفروديسي للتعريف باقسام العقل ان هنالك ثلاثة عقول ، وهي : العقل بالقوة ، وهو العقل الهولاني ، والعقل بالملكة ، وهو صور الموجودات الهولانية ، والعقل الفعال ، وهو الذي يصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل .

وهو أعلى من العقل المتفعل وأقدم منه : وهو واحد ومطلق ومفارق ، وهذا العقل
الفعال « متصل بالإنسان وهو كالصورة له ، ولذلك يعقل به الإنسان متى شاء أن
يعقل ، وثامسطيوس يقول فيه : « وبه اكتب ما اكتب (١) » .

ولكن الشراح الذين بسطوا نظرية العقل الارسطية لم يكتفوا بهذا التحليل ، بل
أضافوا إليه خمس مسائل :

الاولى — هي التمييز بين العقل الفعال والعقل المتفعل .

والثانية — هي القول ان العقل المتفعل فاسد والعقل الفعال غير فاسد .

والثالثة — هي القول ان العقل الفعال موجود خارج الانسان ، مثله كمثل ضياء
الشمس الذي يجعل العين قادرة على الابصار .

والرابعة — هي القول بوحدة العقل الفعال .

والخامسة — هي القول ان العقل الفعال هو وآخر العقول السماوية شيء واحد .

وإذا رجعنا إلى نصوص أرسطو وجدنا كلامه واضحاً في المسألتين الاوليين ،
وبشتملا على شيء من التردد في المسألة الثالثة . أما المسألتان الرابعة والخامسة فإنهما أضيفتا
إلى نظرية العقل الارسطية بتأثير ابن رشد وغيره من الشراح . ولعل أهم المسائل التي
اختلفوا فيها هي السؤال عن العقل الهولاني ، هل هو كائن فاسد ، أم هو أزلي كالعقل
الفعال .

فالاسكندر الافروديسي يقول ان العقل الهولاني عقل بالقوة ، وهو مجرد
استعداد مرتبط تمام الارتباط بالمادة التي لا تقبل التعيين ، وهو يفسد بفساد الجسم ،
وهو خاص بالإنسان على حين أن العقل الفعال خارج عنه ، ونتيجة ذلك واضحة جداً ،
وهي أن العقل الهولاني ليس مفارقاً للجسم . وإنما هو متصل به وفاسد مثله .

اما (ثامسطيوس) فانه يقول ان العقل الهولاني أزلي، وهو كالعقل الفعال مفارق

١ — مقالة ، هل يتصل بالعقل الهولاني العقل الفعال ملحق تلخيص كتاب النفس ،
ص : ١٢٠ وما يليها .

للمادة ، الا ان المعقولات الموجودة فيه كائنة فاسدة لكونها مرتبطة بالصورة الخيالية .
واما ابن رشد فانه يبدو تارة متفقاً مع (الاسكندر الافروديسي) في قوله ان العقل
الهيولاني فاسد، ويثبت ذلك بعدة براهين، كقوله ان المعقولات التي في العقل الهيولاني
خاضعة للتغير ، وانها متكررة بتكرر موضوعاتها، وانها كائنة فاسدة، ويبدو تارة
أخرى متفقاً مع (ثامسطيوس) في قوله ان العقل الهيولاني ازلّي ، ثم ينسب هذا الرأي
إلى ارسطو ، ويقول : « ان ارسطو نص على ان العقل الهيولاني ازلّي (١) » . ولكننا
إذا علمنا ان ابن رشد ينتقد (الاسكندر الافروديسي) لقوله ان العقل الهيولاني
ليس جوهرأولاً صفة من صفات الجوهر ، وانما هو استعداد غير قائم في موضوع ،
أمكننا ان نعلل اضطراب موقفه الظاهر بقولنا انه لا يطلق اسم العقل الهيولاني في
كلا الحالين على معنى واحد . ولعلنا، إذا فرقنا بين الاستعداد، وبين الموضوع الذي
يقوم فيه الاستعداد، نستطيع أن نقول ان العقل الهيولاني، وهو الموضوع الذي يقوم فيه
الاستعداد، يجب أن يكون ازلّياً، وخالداً، كالعقل الفعال نفسه، وهو مشترك بين
أفراد النوع الانساني جميعاً ، ونسبته إلى العقل الفعال كنسبة المادة إلى الصورة ،
والقوة العاقلة في نظر ابن رشد فيها شيء كائن فاسد وشيء ازلّي ، فالعقل الهيولاني
الذي هو من المعقولات بمنزلة المادة الاولى من الموجودات يجب أن يكون ازلّياً ،
اما الصور الخيالية فهي كائنة فاسدة ، وما يقال على العقل الهيولاني يقال كذلك على
العقل بالملكة، فان فيه جزءاً فاسداً وهو فعله ، اما هو في ذاته فهو خالد، لأنه يدخل
علينا من خارج . وأما العقل الفعال الذي ينقل العقل الهيولاني من حال القوة
إلى حال الفعل، فهو ازلّي ومفارق .

وجملة القول ان في النفس عند ابن رشد جزءاً واحداً مفارقاً وخالداً، وهو العقل ،
أما سائر أجزائها (الغاذية والحساسة والتزوعية والمخيلة) فهي كائنة وفاسدة، فلا
بقاء اذن الا للعقل . هيولانياً كان أو فعالاً . اما النفوس الفردية فانها فانية .

٤ - الاتصال بالعقل الفعال

ولعلنا، إذا بينا كيف يتم الاتصال بين العقل الهولاني والعقل الفعال، نستطيع أن نكشف عن حقيقة رأي ابن رشد في مسألة الخلود . فهو يقول ان فعل العقل الفعال من حيث اتصاله بالعقل الهولاني هو غير جوهره ، فاذا بلغ غاية الكمال نعرى من القوة والامكان ، فبطل بذلك هذا الفعل الذي هو غيره ، واصبح فعله هو جوهره بذاته . فللعقل الفعال اذن وجودان ، وجود مفارق من حيث هو جوهر ووجود متصل بالعقل الهولاني من حيث هو محرك له . ولما كانت المعقولات لا تنتقل من حال القوة إلى حال الفعل الا بتأثير محرك ينقلها من الحالة الاولى إلى الحالة الثانية، وجب أن يكون هذا المحرك، الذي يعطي المتحرك شبه ما في جوهره، عقلاً غير هولاني ، وهذا المحرك هو العقل الفعال . وهو موجود بالفعل دائماً، سواء أعتلناه أم لم نعتله ، وهو صورة محضة ، وهو موجود خارج نفوسنا . قال ابن رشد ان لهذا العقل فعلين : - أحدهما من حيث هو مفارق ، وهو أنه يعقل ذاته على ما من شأن العقول المفارقة ان تكون عليه من عقلها لدواتها ، وكون العاقل والمعقول فيها شيئاً واحداً من كل جهة ، والثاني أن يعقل المعقولات التي في العقل الهولاني . اعني ان يصيرها من القوة إلى الفعل (١) . وتأثير هذا العقل الفعال في العقل الهولاني كتأثير نور الشمس في الابصار ، فكما ان العين لا تبصر الالوان إلا إذا نقلها نور الشمس من القوة إلى الفعل ، كذلك العقل الهولاني لا يعقل الصور الا إذا صارت معقولة له بتأثير نور العقل الفعال .

وإذا قيل ان بين هذا الرأي ورأي ابن سينا تشابها قلنا ان وراء هذا التشابه الظاهر اختلافاً اساسياً لا يخفى على الناظر . وهو ان ابن سينا جعل العقل الفعال جوهرأ مفارقاً محيطاً بعالم الكون والفساد ، وهو العقل العاشر في سلسلة العقول المفارقة ، فهو اذن مبين للعقل الانساني لا يوجد فيه ولا يمت اليه الا بصلة عرضية ، اما عند ابن رشد فان العقل الفعال، وان كان مفارقاً من حيث جوهره، الا انه صورة العقل

الهيولاني من حيث فعله ، وله بالنفس الانسانية صلة تحكي صلة الصورة بالمادة، ولولا ذلك لما تم ادراك المعقولات للنفس الا بالعرض ، ولما كان الادراك أو النطق من خواصها وكمالاتها الذاتية .

ومع ذلك فان العلاقة بين العقل الفعال والعقل الهيولاني لا تزال مشتملة عند ابن رشد على شيء من الغموض . واحسن وسيلة لرفع هذا الغموض قولنا أن العقل الفعال يقبل الصور التي تتخيلها النفس إلى معقولات ، وان العقل الهيولاني هو الذي يقبل هذه المعقولات ، فكأن النفس الانسانية، كما قال (دي بور)، ملتنى هذين الحبيين اللذين يلتقيان خفية . ويختلف هذا اللقاء باختلاف الظروف ، وعلى قدر ما يكون استعداد النفس وقدرتها على الادراك أشد، تكون درجة المعقولة التي يرفع العقل الفعال إليها هذه الصور أعظم . وجملة هذه المعرفة في العالم ثابتة ، وان اختلف توزيعها بين الافراد ، ولا بد من ان يظهر فيلسوف على الدوام ، سواء أكان أرسطو أم ابن رشد ، في ذهنه تصوير الموجودات اموراً معقولة ، ولا ريب في أن افكار الناس حادثة ، وان العقل الهيولاني القابل عرضة للتغير بمقدار ما للشخص من حظ فيه ، ولكن هذا العقل إذا نظرنا اليه باعتباره عقلاً للنوع الانساني كان قديماً وغير متغير، كالعقل الفعال نفسه (١) .

وقصارى القول ان للعقل وجوداً موضوعياً مستقلاً عن النفس الشخصية، وان المعرفة لا تتم للنفس الا بتلاقي العقل الفعال والعقل المتفعل واتحادهما . وجميع ملكات النفس التي لا تدرك الا المتغير كائنة فاسدة ، أما العقل فهو واحد ومفارق، ولا يصبح متكرراً الا باشتراك الافراد فيه ، فكأن المقصود بخلود العقل خلود النوع الانساني من حيث هو كل ، وكان المقصود بوحدة استقلاله عن الأفراد . واثبت إذا تصفحت ردود ابن رشد على الغزالي في مسألة روحانية النفس تبين لك انه ينخص العقل بعدة صفات: منها انه يدرك الكليات ، وانه يدرك بغير آلة جسمية وانه يدرك ذاته ويدرك

انه يدرك ، وان ما لا يدرك بآلة جسدية لا يلحقه الكلال من ادامة النظر ، ولا توهنه الادراكات القوية ، وان كل ما يحصل للنفس بآلة جسمانية فهو كائن فاسد ، اما ما يحصل لها بغير آلة جسمانية فهو صفة جوهر مفارق خالداً ، وهو واحد في جميع الناس . قال ابن رشد : « ان العقل يدرك من الاشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً يشترك فيه ، وهي ماهية النوع من غير أن يتقسم ذلك المعنى بما يتقسم به الأشخاص ، من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت ، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ، ولا فاسد ، ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ، ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة الا بالعرض ، أي من قبل اتصالها بيزيد وعمر أي أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا أنها فاسدة في نفسها . اذ لو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجوداً في جوهرها ولكانت لا تجتمع في شيء واحد (١) » . فالعقل أذن واحد وان كانت النفوس متعددة ومنقسمة بانقسام الأشخاص . « وهذا الدليل في العقل قوي ، لأر العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء ، واما النفس فإنها وان كانت مجردة من الاعراض التي تعددت بها الأشخاص ، فان المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخلو من طبيعة الشخص وان كانت مسركة (٢) » . وهذه الاقوال وحدها كافية للدلالة على ان الخالد في الانسان هو العقل وحده ، وهو واحد وغير متكرر بتكرر الأشخاص .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ما قاله ابن رشد في تلخيص رسالة الاتصال لابن باجه نستطيع أن نكشف عن جانب آخر من جوانب فكره ، فهو يثبت ان اتصال الانسان بالعقل الفعال ممكن على هذه الارض ، ومن أجل ذلك نراه يشرح الطرق التي سلكها الفلاسفة قبله ، فيقول انها محصورة في طريقين أحدهما طريق الادراك العقلي ، والآخر طريق الحدس الصوفي . وإذا كان المتصوفون يقولون ان الاتصال يتم بالزهد والرياضة فان الفلاسفة يقولون انه لا يتم الا بالعلم والنظر والتأمل . وابن رشد ينتقد طريق

١ - تهافت التهافت ، ص : ١٢١ - ١٢٢ .

٢ - تهافت التهافت ، ص : ١٣٢ .

الصوفية، ويؤكد ان الانسان لا يستطيع الاتصال بالعقل الفعال الا بالعلم والنظر، لان الكمال الطبيعي للانسان هو في أن يحصل له في العلوم النظرية تلك الملكات التي ورد ذكرها في كتاب البرهان . وما لم يكن كمالاً طبيعياً لم يكن انسانياً . اما زعم المتصوفة ان الانسان قادر على الاتصال بالعالم العلوي دون علم وبحر نظر، فهو ادعاء باطل (١) وقد اشار أحمد قزاد الاهواني الى موقف ابن رشد ازاء هذين الطريقتين، فقال : «الاتصال طريقتان : صعود وهبوط . فالطريق الصاعد هو الذي يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولائية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة ، فاذا حصلت في العقل هذه المعقولات سمي ذلك اتصالاً، أي اتصال العقل الهيولائي بالصور المعقولة التي هي فعل محض . وهذا الطريق ميسور لكل انسان . والطريق الهابط النازل هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة ، وانها تتصل بنا ، فنكتسبها ، وهذه موهبة إلهية لا تيسر لكل انسان بل لاصناف السعداء . وهذا تفسير ما ذكره من قبل من أن القوة النظرية إلهية . . وابن رشد ينكر الطريق الثاني ، ويؤثر بعد الفحص والتأمل الطريق الاول (١) » .

• • •

١ - عادل العوّا ، الكلام والفلسفة ، دمشق ١٩٦١ ، ص : ١٥٤

٢ - تلخيص كتاب النفس ، طبعة الاهواني ، ص : ٦٠ .

٣ - مسألة السببية

يرى ابن رشد ان العالم بجميع ما فيه خاضع لنظام لا يمكن أن يوجد اتقن منه ، ولا أتم منه ، وان الامتزاجات بين العناصر محدودة ، والموجودات الحادثة عنها واجبة .

وإذا كان العالم قديماً وكانت علاقة الله به علاقة العلة بالمعلول ، وجب أن يكون كل شيء فيه مقيداً بنظام وترتيب ، يدلان على الحكمة والعناية . فالله هو الصانع ، وله عناية بمخلوقاته ، ومن شأن الصانع الحكيم أن يرتب الجواهر والاعراض ترتيباً محكماً ، وان يضع كل شيء في المكان اللائق به .

وأنت إذا نظرت إلى شيء محسوس فرأيت أنه قد وضع بشكل ما ، وقدر ما ، ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء ، حتى تعرف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل ، أو بغير ذلك الوضع ، أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة ، علمت أنه على القطع ان لذلك الشيء صانعاً صنعه ، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة (١) . مثال ذلك انك إذا رأيت حجراً موجوداً على الأرض ، فوجدت شكله بصفة يتأني منها الجلوس ، علمت أن لذلك الحجر صانعاً صنعه على هذا الشكل ، وكذلك الأمر في العالم كله ، فان ما فيه من الموجودات المختلفة كالشمس ، والقمر ، والكواكب ، وسائر الأشياء التي على الأرض ، تدل على أن هناك نظاماً لو اختلف شيء منه لاختل وجود المخلوقات كلها ، فكأن كل شيء قد وجد لمنفعة الانسان ، وليس يمكن أن تكون جميع أجزاء العالم موافقة للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق ، بل يجب أن يكون ذلك من قاصد قصده ، ومريد أراحه ، وهو الله .

فليس يصح اذن ان نقول مع أبي المعالي وغيره من المتكلمين ان العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجائز أن يكون اصغر مما هو ، أو أكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه ، فان هذا القول مبطل لحكمة الصانع ، والحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء ، وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ، لم يكن هناك معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم تكن هناك أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة ، لم تكن هنالك صناعة ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع ، ومن انكر وجود المسببات مرتبة على الاسباب في الأمور الصناعية لم يكن عنده علم بالصناعة ، وكذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب في هذا العالم فقد جحد وجود الصانع الحكيم . (١)

وإذا قالت الاشعرية ان الله اجري العادة بهذه الاسباب أو قالت انه لا تأثير لها في المسببات ، أجاب ابن رشد ان هذا القول مبطل للحكمة ، لأنه إذا أمكن وجود هذه المسببات دون الاسباب ، فأى حكمة في وجودها ، ان لوجود المسببات عن الاسباب ثلاثة وجوه . فاما أن يكون وجودها من جهة الاضطراب ، وإما أن يكون من أجل الافضل ، واما ان تكون لامن جهة الاضطراب ولا من جهة الافضل بل بالاتفاق وبغير قصد . وهذا الوجه الأخير يبطل حكمة الخالق لأنه يرفع الاسباب والمسببات ويجعل كل شيء عبثاً .

وإذا قيل ان وجود أحد الجائزين يدل على ان ههنا مخصصاً فاعلاً ، قال ابن رشد ان وجود الموجودات عن أحد الجائزين احق أن يقع بالاتفاق من ان يقع عن فاعل مريد ، لأن الارادة انما تفعل بالاستناد إلى سبب من الأسباب ، أما الذي يوجد لغير علة ، او دون سبب ، فهو عن الاتفاق ، لا عن الارادة .

ومعنى ذلك ان القول بالجواز في حدوث الكائنات أقرب إلى نفي الصانع منه إلى الدلالة على وجوده ، وهو كما بينا مبطل للحكمة ، لأنك إذا لم تقل بوجود الاسباب أو بوجود الوسائط المؤدية إلى تحقيق الغايات ، لم يكن هناك نظام ، ولا

(١) راجع الصفحة ٤٨٤ والصفحة ٤٨٧ من هذا الكتاب

ترتيب ، وإذا لم يكن هناك نظام ولا ترتيب ، لم يكن هناك دليل على وجود الفاعل المريد .

والذي قاد المتكلمين والاشعرية إلى القول بالجواز هروبهم من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات ، فرغموا ان كل ما يقع في هذا العالم من الحوادث ، فهو انما يقع بفعل الله وحده . ولذلك انكروا ان في العالم اسباباً فاعلة غير الله ، وخافوا أن يدخل عليهم من القول بالاسباب الطبيعية شك في قدرة الله على خلق كل شيء . ولو علموا ان الله مخترع الاسباب ، وان الاسباب لا تؤثر الا بإذنه ، وأن الطبيعة مصنوعة ، وان لا شيء أدل على الصانع من وجود الاسباب والطباع ، لعلموا ان القائل بنفي الطبيعة ، ونفي الاسباب والمسببات ، قد اسقط قسماً عظيماً من البراهين الدالة على وجود الصانع العالم ، فالتفت في نظر ابن رشد أوجد الموجودات بأسباب سخرها من خارج ، وهي الاجسام السماوية ، وبأسباب أوجدها في ذات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية ، قال : ومن نفى ذلك ابطال حكمة الله ، ومن أظلم ممن ابطال الحكمة وافترى على الله كذباً (١) .

ويرى ابن رشد ان الموجودات الحادثة قسماً : جواهر وأعراض . اما الجواهر فلا يخرعها إلا الله ، واما الاعراض فتولد من الاسباب الطبيعية المقترنة بالجواهر ، مثال ذلك ان الله يخلق السنبلة ، والزارع يفلح الأرض ، ويعدها لتلقي البذار . ففعل الاسباب الطبيعية مقصور اذن على توليد الاعراض دون الجواهر ، أما الجواهر فلا يخلقها الا الله . وإذا كان ذلك كذلك كان الله خالقاً للجواهر ، وكانت الاعراض متولدة من الاسباب الطبيعية المقترنة بالجواهر ، وفي وسعنا مع هذا أن نقول ان الله هو الفاعل الحقيقي ، من غير أن يلزم عن ذلك رفع الاسباب والمسببات الطبيعية .

ولعل أحسن وسيلة للاطلاع على رأي ابن رشد في السببية قراءة ما كتبه في تهافت التهافت في الرد على الغزالي . فان الغزالي كما بينا سابقاً تصدى في المسألة السابعة

عشرة من كتاب تهافت الفلاسفة لا بطلان السببية الطبيعية ، فجري في ذلك على سنة الاشاعرة وقال : ان الاقتران بين السبب والمسبب اقتران عرضي جائز ، لا اقتران ضروري ، ومرد هذا الاقتران عنده إلى حكم العادة ، لا إلى الضرورة العقلية ، وليس عند الفلاسفة في نظره إلا دليل واحد على هذا الاقتران ، وهو المشاهدة الحسية ، إلا ان المشاهدة الحسية لا تدل على حصول الشيء عن الشيء بل تدل على حصوله عنده أو معه . فاذا تكررت المشاهدات تعودنا أن نتوقع حصول الشيء بعد الشيء ، ورسخ في أذهاننا ان التلازم بينهما ضروري ، مع انه في الحقيقة ليس كذلك ، لأن الله هو الفاعل الوحيد القادر على كل شيء ، فلا ارتباط بين الأشياء المتناسبة ولا انفصال بين الأشياء المتقابلة الا بقدرته ، وما الرابطة التي نسميها سببية إلا رابطة اعتيادية لا رابطة ضرورية. وقد فصلنا القول في رأي الغزالي سابقاً^(١) ، فلا حاجة إلى تكرار ذلك هنا ، فلنقتصر اذن على بيان رأي ابن رشد في أقوال الغزالي وأقوال من لف لفه من الاشاعرة .

يقول ابن رشد في نقد الغزالي : « ان انكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سفسطائي ، والمتكلم بذلك اما جاحد بلسانه لما في جنانه ، واما منقاد لشبهة سفسطائية^(١) . « فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد ، وكانت الأشياء ، كلها شيئاً واحداً^(٢) . « والاسباب الطبيعية متصلة بعضها ببعض ، فاذا كان من طبيعة النار أن تحرق الجسم الحساس ، فان طلي هذا الجسم بمادة تمنع احتراقه بالنار ، لا يوجب سلب النار صفة الاحتراق ما دامت ناراً بطبيعتها ، لأن لكل موجود طبيعة تخصه . وترقف هذه الطبيعة عن الفعل بتأثير طبيعة أخرى لا يوجب انكار السببية . ونحن نعلم أن الاسباب ضرورية في وجود المسببات ، وهي ما يسميه المتكلمون شروطاً ، ويؤمنون أنها ضرورية في حق الشروط ، كقولهم : ان الحياة

١ - راجع الصفحة : ٣٧٦ من هذا الكتاب .

٢ - تهافت التهافت ، ص : ١٢٢ .

٣ - المصدر نفسه ، ص : ١٢٢ .

شرط في العلم ، فلماذا يقولون بضرورة الشروط ، وينكرون ضرورة الاسباب ؟ ثم انهم ينقلون الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء ، وهو الذي يسمونه دليلاً ، فلماذا نسلم بهلما كله ، ونتكر ارتباط الاسباب بالمسببات ارتباطاً ضرورياً ؟ مع ان « العقل ليس شيئاً أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها . . فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل (١) » . وكذلك صناعة المنطق ، فهي « تضع وضعاً إن ههنا اسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأسباب مبطل للعلم ورافع له (٢) » . ومن زعم ان العلم ليس ضرورياً ، لزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً . لأن الذي يشك في حقيقة العلم ينبغي له أن يتوقف عن كل حكم ، فاذا أبطل حقيقة العلم ، وزعم أن قوله بطلانه ضروري ، ناقض نفسه بنفسه .

لقد اطلق الغزالي على الارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات اسم العادة على النحو الذي فعلته الأشاعرة ، ولا ندرى ما يريدون باسم العادة ، « هل يريدون انها عادة الفاعل ، أو عادة الموجودات ، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات (٣) » ؟ انه من المحال أن يكون لله عادة ، لأن العادة مكنسة ، وهي توجب تكرار الفعل من الله على الأكثر لا على الكل ، وهذا محال في حقه تعالى ، وهو القائل : ولن نجد لسنة الله تبديلاً . وإذا أرادوا أنها عادة الموجودات ، فهي لا تكون إلا لذي نفس ، وان كانت في غير ذي نفس . كانت في الحقيقة طبيعة ، والطبيعة غير العادة ، لأن فعل العادة أكثرى ، وفعل الطبيعة ضروري . وان أرادوا بالعادة عادتنا نحن في الحكم على الموجودات ، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلاً ، مثل ما نقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا . وجميع هذه المعاني توجب ابطال الاقتران الضروري بين الاسباب والمسببات الطبيعية ، وهي مبطله للحكمة الالهية .

١ - المصدر نفسه ، ص : ١٢٣ .

٢ - المصدر نفسه ، ص : ١٢٣ .

٣ - المصدر نفسه ، ص : ١٢٣ .

يتبين لكم مما تقدم أن القول بالسببية الطبيعية عند ابن رشد أساسين : أحدهما طبيعة العقل، والآخر حكمة الله وعنايته .

أما الأساس الأول ، فقد اشرنا اليه بقولنا أن العقل عند ابن رشد هو ادراك الموجودات بأسبابها ، وأن حال من رفع الأسباب كحال من رفع العقل ، وأبطل العلم جملة ، لأن من الأسباب ما لا تعرف طبيعة الموجود إلا بمعرفتها ، وهي الأسباب الذاتية . ومن الثابت بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها ، ولو لم يكن لكل موجود طبيعة تخصه ، لانقلب الأشياء كلها إلى شيء واحد .

وأما الأساس الثاني وهو الحكمة الإلهية ، فقد أوضحه ابن رشد في كتاب تهافت التهافت وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة ، ويتبين أن إبطال الأسباب والمسببات مبطل للحكمة الإلهية ، ولنا نريد ههنا أن نكرر ما قلناه سابقاً في الحكمة الإلهية ولكننا نريد أن نوضح المقصود بها بإيراد مثال واحد ، وهو أن الاسطوانات مثلاً تتركب حتى يكون منها نبات ، ثم يغذي منه الحيوان ، فيكون منه دم ومنى ، ثم يكون من المنى والدم حيوان آخر كما قال سبحانه : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين (١) » . فالمتكلمون يقولون أن صورة الإنسان يمكن أن تحمل في التراب مباشرة من غير هذه الوسائط المشاهدة ، والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون : لو كان هذا ممكناً لاقترضت الحكمة الإلهية أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط . فإذا كانت هذه الوسائط موجودة بالفعل ، كما تدل عليه المشاهدة ، فمرد ذلك إلى أن حكمة الله أوجبتها على هذا النحو . وقول الشاعر أن الله أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأنه ليس لها بنفسها تأثير حقيقي في المسببات ، قول بعيد كل البعد عن مقتضى الحكمة .

ومعنى ذلك كله أن القول بتجريد الجواهر الطبيعية من الصفات الذاتية والأفعال الخاصة بها ، يفضي إلى القول بتجريد الخالق من خواص الحكمة والتدبير ، وإذا فرضنا الفاعل القديم متسلطاً على الموجودات مثل الملك الجائر الذي لا يعتصم عليه

١ - قرآن كريم ، السورة : ٢٣ ، الآية : ١٢ ، ١٣ .

شيء في مملكته ، ولا يعرف منه قانون يرجع اليه ، فان أفعال ذلك الملك يجب أن تكون مجهولة بالطبع ، وإذا كان العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه ، فان القول بمخضوع الموجودات لأرادة فاعل ، لا يعرف منه قانون ، يؤدي إلى القول بعدم وجود علم ثابت لشيء أصلاً . والقول الكلي الذي يحل جميع المشكلات في نظر ابن رشد أن نقول : « ان الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات ، فلو جاز أن تفرق التناسبات لحاز أن تجتمع المتقابلات ، لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفرق التناسبات . هذه حكمة الله في الموجودات ، وستة في المصنوعات ، وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الانسان ، ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات (١) » .

وها هنا مسألتان لا بد من الإشارة إليهما : الأولى مسألة القضاء والقدر ، والثانية مسألة المعجزات .

١ - أما القضاء والقدر فقد افترق المسلمون في معناهما وانقسموا إلى فرقتين : فرقة اعتقدت ان الانسان مسؤول عن أفعاله ، لأنه حر في أن يفعل ، أو لا يفعل ، ولذلك ترتب عليه العقاب والثواب ، وهم المعتزلة . وفرقة اعتقدت نقيض هذا ، وهو ان الانسان مجبور على أفعاله ومقهور ، وهم الجبرية . وبين هاتين الفرقتين فرقة ثالثة متوسط بينهما وهي فرقة الأشعرية . فقد زعم هؤلاء ان للانسان كسباً ، وان المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى . وهذا في نظر ابن رشد قول لا معنى له ، فانه إذا كان الاكساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه ، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه . ولو اقتصرنا في حل هذه المشكلة على الأدلة العقلية فقط لتبين لنا ان هناك موقفين متعارضين ، احدهما : اننا اذا فرضنا ان الانسان خالق لأفعاله كما زعمت المعتزلة ، ونجب أن يكون هنالك أفعال لا تجري على مشيئة الله واختياره ، ليكون هناك خالق غير الله . والآخر : اننا اذا فرضنا ان الانسان غير

مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها ، فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب . ولا يمكنك أن تقول : ان الانسان مجبور على أفعاله ، لأنك إذا قلت ذلك ، جعلت التكليف من باب ما لا يطاق ، وإذا كلف الانسان ما لا يطاق لم يكن بينه وبين الحمد فرق ، لأن الحمد ليس له استطاعة ، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطبق استطاعة .

وللخروج من هذا المأزق يجيئنا شد بجل وسط يجمع فيه بين شواهد السمع وادلة العقل ، وهو قوله : إن الله وخلق قوى تقدر بها ان نكتسب أشياء هي أضداد ، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم لنا إلا بمواتاة الاسباب التي سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق عنا ، كـ لأفعال المنسوبة اليها تابعة لأمرين : أحدهما إرادتنا ، والآخر موافقة الاسباب التي من خارج لهذه الإرادة . وإذا علمنا ان الإرادة شوق و يحدث لنا عن تخيل ما او تصديق بشيء ، لا باختيارنا ، بل عن شيء يعرض لنا من الامور التي في الخارج ، علمنا ان إرادتنا المخفوفة بالاسباب الخارجية لا تستطيع أن تفعل شيئاً الا بمواتاة تلك الاسباب . ولما كانت الاسباب التي في الخارج تجري على نظام محدود ، وترتيب منضود ، وجب أن تكون أفعالنا أيضاً جارية على نظام محدود ، اعني أنها توجد في أوقات محدودة ، وعن مقادير محدودة . وليس المقصود بالاسباب التي تؤثر في الإرادة تلك التي في الخارج فقط ، وإنما المقصود بها أيضاً تلك التي خلقها الله في أبداننا . وابن رشد يطلق اسم القضاء والقدر على النظام الثابت الذي تدل عليه الاسباب الداخلية والخارجية ، وهو الذي كتبه الله على عباده في اللوح المحفوظ . فإذا كان علم الله بهذه الاسباب ، وبما يلزم عنها ، هو العلة في وجودها ، وكان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما ، أو عدمه في ذلك الوقت ، وجب أن يكون العلم بالاسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما . ولا يحيط بمعرفة هذه الاسباب كلها الا الله ، ولذلك كان هو العالم بالغييب وحده . فإذا صح ذلك تبين لنا كيف يتم الاكتساب ، وكيف تكون جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق . وبهذا الجمع بين

ارادتنا الكاسية والاسباب التي من خارج تنحل في نظر ابن رشد جميع الشكوك ،
 فاذا نسبت الافعال إلى واحد من هذين الامرين على الاطلاق لحقتك الشكوك
 لا محالة ، ولكنك إذا جمعت بينهما استطعت أن توفق بين ارادة الانسان وقضاء الله
 وقدره . وإذا قال الغزالي ان في نسبة الأفعال إلى ارادة الانسان من جهة ، وإلى الله من
 جهة ثانية ما يناقض اعتقادنا ان الله هو الفاعل الحقيقي ، وانه لا فاعل سواه ، كمثل من ينسب
 فعل الكتابة إلى القلم والكاتب معاً ، قال ابن رشد : ان في هذا التمثيل تسامحاً ، لأن
 الكاتب ليس هو المخترع لجوهر القلم ، والحافظ له ما دام قلماً ، على حين ان الله
 هو المخترع لجواهر الأشياء ، التي تقرر بها الاسباب . والحس والعقل يشهدان ان
 ههنا أشياء تولد من أشياء ، وان النظام الجاري في الموجودات انما هو من قبل امرين
 احدهما ما ركب الله فيها من الطبائع ، والآخر من قبل ما أحاط بها من الموجودات
 التي في الخارج ، وهذا يصدق على الارادة الانسانية ، فان لها طبيعة تخصها ، وأفعالا
 تخصها الا ان طبيعتها محاطة بالاسباب الجارية في نظام الموجودات . ولو لم يكن لهذه
 الاسباب تأثير لما كان لوجودها حكمة ، فكل شيء في الوجود بقدر ، ومن أنكر
 كون الاسباب مؤثرة باذن الله في مسبباتها ، فقد ابطال الحكمة وابطل العلم ، لأن
 العلم ، كما قلنا ، هو معرفة الأشياء باسبابها . والقول بنفي الاسباب قول غريب جداً
 عن طباع الناس ، كما ان القول بنفي الاسباب في الشاهد يؤدي إلى القول بنفيها في
 الغائب ، لأن الحكم على الغائب انما يكون بالاستناد إلى الحكم بالشاهد .

وهذا الموقف كما ترون موقف متوسط بين موقف المعتزلة وموقف الجبرية ،
 وهو يجعل الاكساب متعلقاً بأمرين : الأول هو الارادة الانسانية ، والثاني هو
 الارتباط بين الاسباب والمسببات التي في الخارج . والفرق بين هذا الحل والحل
 المتوسط الذي جاءت به الاشعرية ، ان الاشعرية لا يجعلون للانسان من اسم الاكساب
 الا الفرق الذي يدركه بين حركة يده عن الرعدة ، وتحريك يده باختياره ، ولا
 معنى لهذا الفرق في نظر ابن رشد ، لأن الاشعرية يقولون ان الحركتين ليستا من
 قبلنا . وإذا لم يكن لنا قدرة على الامتناع عن الفعل ، استوت حركة الرعدة وحركة
 الاختيار التي يسميها الاشعرية كسباً ، وكنا في النهاية مضطرين ، ولذلك كان مذهب

الاشعرية في نظر ابن رشد أقرب إلى مذهب الجبرية منه إلى مذهب المعتزلة . اما معنى الاكتساب عند فيلسوف قرطبة فهو قدرة الانسان على أفعاله الخاصة داخل الأسباب والمسببات التي سخرها الله له من خارج .

٢ - واما مسألة المعجزات فقد أشار إليها ابن رشد عند رده على الغزالي فيما نسبه إلى الفلاسفة من الاعتراض على معجزة ابراهيم . وذلك ان الغزالي يقول: ان الفاعل يستطيع بإرادته ان يخلق الاحتراق عند ملاقة النار، كما يستطيع أن لا يخلقه مع وجود الملاقاة، فاذا ثبت ذلك امكن أن يلقى نبي في النار فلا يحترق، إما لتغيير صفة النار، واما لتغيير صفة النبي، وهو يتهم الفلاسفة بانكار ذلك لقولهم: ان الاقتران بين الاسباب والمسببات اقتران ضروري .

الا ان ابن رشد يرد على الغزالي بقوله: ان الحكماء لم يجوزوا لأنفسهم التكلم او الجدل في مبادئ الشرائع . لأن لكل صناعة مبادئ خاصة بها ، فاذا نظر المرء في احدى الصناعات ، وجب عليه أن يسلم بمبادئها ، ولا يتعرض لها بنفي ولا ابطال . وسبب ذلك ان مبادئ الشرع عند الفلاسفة أنفسهم « امور الهية تفوق العقول الانسانية » ، فلا بد اذن من الاعتراف بها مع جهل أسبابها . دَعُ ان الشرائع في نظر الفلاسفة ليست ضرورية في وجود الانسان فحسب ، وانما هي ضرورية له بما هو انسان عالم . ولذلك وجب على كل انسان أن يسلم بمبادئ الشريعة ، وان يقلد فيها . فان جعلها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الانسان. وإذا كان الفلاسفة القدماء لم يتكلموا في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم، فمرد ذلك إلى انها في نظرهم مبادئ تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل . فاذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً ، واذا اصبح من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ، فيجب عليه ان لا يصرح بهذا التأويل . وان يقول فيه كما قال تعالى: «والراسخون في العلم يقولون آمنا» (١)، تلك هي حدود الشرائع وحدود العلماء

وليس في ميل ابن رشد إلى جانب الحذر في كلامه على المعجزات ما يدل على تناقض في مذهبه . فهو فيلسوف عقلي، بلغ اعتداده بالنظر العقلي درجة جعلته يجوز

لنفسه مخالفة الاجماع في الامور النظرية ، والقطع بوجود تأويل ما يخالف نتائج النظر المنطقي الصحيح . وهو فيلسوف وجودي يؤمن بالاحتمية ، ويعتقد ان العالم مقيد بنظام ثابت لا يمكن أن يوجد اتم منه ولا أتقن ، ولكنه في الوقت نفسه فيلسوف مؤمن بالشرعية ، يصرح بأن في الشرعة أموراً يعجز العقل عن معرفتها بنفسه ، وهي أمور ضرورية لحياة الانسان وسعادته . وقد بينا سابقاً ان كثيراً من الامور التي اشتملت عليها الشرعة جاءت مكسوة بالرموز والامثال الحسية الموافقة لاذهان العامة . فاذا عني الفيلسوف بالفحص عنها ، وادرك حقيقتها بطريق التأويل البقيي ، وجب عليه أن لا يصرح بها الا لمن كان من أهل البرهان ، وإذا لم يدرك حقيقتها توقف عن الحكم ، وأحال الأمر على الشرع . بهذا وحده يتم التفاهم بين الحكمة والشرعة ما دام لكل منهما ميدان خاص به ، وصنف معين من الناس يصلح لهذه أو لهذه .

خاتمة

يتبين لكم من كل ما تقدم ان ابن رشد كان من أكثر فلاسفة العرب غوصاً على المعاني العميقة ، ومن أشدهم انتصاراً للعقل . حتى سمي بحق فيلسوف العقل عند العرب . وانت ، إذا تتبع تطور الفلسفة العربية من الكندي إلى الفارابي ، ومن الفارابي وابن سينا إلى الغزالي ، وابن باجه ، وابن طفيل ، رأيت انها قد ترددت زماناً طويلاً بين افلاطون وارسطو ، واستمدت من غير طريق اليونانيين علوماً كثيرة . حتى وصلت إلى ابن رشد ، واستقرت في أحضان الفلسفة الارسطية .

لقد شعر ابن رشد نفسه بابتعاد الفارابي وابن سينا عن ارسطو ، فلامهما على ذلك وأصلح ما توهماه ، وقال : لولا ابتعاد هذين الفيلسوفين عن رأي المعلم الاول . لما استطاع الغزالي أن يتجرد لارد عليهما .

ونحن نعلم ان ابن رشد كان مفتوناً بأرسطو ، ومعظماً له ، حتى لقد زعم ابن سبعين أنه كان يقلده في كل شيء ، ولو سمع أرسطو يقول ان القائم قاعد في زمان واحد ، لقال هو به واعتضده . ومهما يكن في هذا القول من مبالغة فان الأمر الثابت عندنا

ان ابن رشد اتبع أرسطو في مجمل فلسفته ، وحاول الكشف عن فكرته الحقيقية من خلال النصوص التي عني بشرحها وتلخيصها ، فتمّ له بذلك توضيح ما في كلام المعلم الأول من غموض ، وما في اقواله المتشابهة من اضطراب ، هذا إلى جانب مقدرة عجيبة في تفصّي الموضوعات ، والتغلغل في التحليل ، والتوفيق بين الدين والفلسفة .

ومع ان ابن رشد لم يطمع في ان يكون أكثر من شارح دقيق لكتب أرسطو ، فان اعتماده على حربته العقلية ، في تأويل ما جاء في هذه الكتب ، ساقه إلى الكثير من الآراء التي لم تخطر ببال غيره من الشراح . فلما نقلت آراؤه إلى اللغة اللاتينية في القرن الثالث عشر للميلاد وقف الفلاسفة المسيحيون ازاءها موقفين مختلفين ، فبعضهم أخذ بأقواله دون تحفظ كسيجر دو برابانت (Siger de Brabant) حامل لواء الفلسفة الرشدية في مدرسة باريس ، وبعضهم حمل على الفلسفة الرشدية حملة عنيفة كالقديس توما الاكوييني (Saint Thomas) والبر الكبير (Albert le grand) وغيلوم الافريني (Guillaume d'Auvergne) وريموند لول (Raymond Lull) وريموند مارثيني (Raymond Martini) وغيرهم . وبلغ النزاع بين الفريقين درجة ليس فوقها زيادة لمستريد ، حتى اضطرت السلطات الدينية إلى تهدئة العاصفة باتخاذ قرار يدين كل من يسلم بالمبادئ الرشدية المخالفة للعقيدة المسيحية (١) . وفي القرارات التي اتخذها اتيان تامبيه (Etienne Tempier) اسقف باريس سنة ١٢٦٩ وسنة ١٢٧٧ اشارة إلى عدة بدع ، أهمها : القول بأزلية العالم (٢) وإنكار الخلق من العدم (٣) والقول بوحدة العقل الانساني (٤) والقول ان النفس ، وهي صورة الانسان ، تفسد بفساد البدن (٥) وإنكار حرية الارادة (٦) وإنكار العناية الالهية (٧) والقول ان الله لا يعلم الجزئيات (٨) . والقول ان الله عاجز عن تخليد ما

١ - راجع كتاب ابن رشد والرشدية لارنست رينان (E. Renan Averroès et l'Averroïsme) ص : ٢٣٦ - ٢٨٦ ، وكتاب ابن رشد فيلسوف قرطبة ، لماجد فخري ، ص : ١٣٨ - ١٤٤ .

مآله إلى الفناء وصيانة ما مآله إلى الفساد (٩) والقول بمحقيقتين صادقتين معاً، وهما الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية (١٠) وتقديم الفلسفة على الشريعة .

ولسنا نريد الآن ان نتكلم على جميع هذه المسائل فبعضها يلزم عن تأويل مذهب ابن رشد وبعضها لا يلزم عنه ، ولكتنا نريد أن تقتصر على الإشارة إلى مسألتين كبيرتين وهما : مسألة قدم العالم ، ومسألة وحدة العقل الانساني .

أما مسألة قدم العالم التي تثبت بها ابن رشد ودافع عنها دفاعاً شديداً ، فقد فندها القديس توما الاكوييني وناقشها بأسلوب يذكرنا بأسلوب الغزالي ، قال : ان الابداع ليس حركة ولا تغيراً ، وان الفلاسفة الذين زعموا أن القول بخلق العالم يوجب القول بطرياق التغير على المبدأ الاول لم يصيبوا كبد الحقيقة . فارسطو نفسه يقول ان في الوجود شيئاً غير الحركة والتغير ، وان فوق العلة الثانية علة أولى لا يعترها التغير ، وإذا كان ارسطو قد أخطأ في قوله بقدم الزمان والحركة ، فان هذا الخطأ لا يجوز لابن رشد ان يقول إن الله غير قادر على خلق العالم من العدم . فما بالك إذا كان العقل لا يستطيع أن يقطع في هذه المسألة قطعاً باتاً . وما دام الكتاب المقدس يقول لنا ان العالم حادث ، فانه من الواجب علينا ان نعتقد ذلك بطريقتين الايمان لا بطريق العقل .

وأما مسألة العقل الانساني . فقد اعترض عليها القديس توما أيضاً بقوله : ان العقل صورة خاصة بالانسان من جهة ما هو فرد ، فاذا قلنا ان العقل واحد في جميع الناس كانت صورة جميع الافراد واحدة ، وهذا خطأ . ان العقل قوة من قوى النفس ، لا جوهر كلي مفارق . ومعنى الخلود خلود متعدد ، لا خلود العقل الكلي . دع ان القول بوحدة العقل الانساني يؤدي إلى القول ان في جميع أفراد الجنس البشري نفساً واحدة ، وهذا يبطل معنى العقاب والثواب في الدنيا والآخرة ، ويضع العالم والجاهل ، والصالح والطالح ، في مرتبة واحدة . ومعنى ذلك كله ان لكل فرد نفساً تخصه ، وعقلاً يخصه ، وهذا القول أقرب إلى العقيدة الدينية من القول بوحدة العقل في جميع الناس .

وليس في اعتراضات القديس توما على ابن رشد ما يدل على استخفافه بقدره ، فهو قد تأثر بطريقته في شرح كتب أرسطو ، وقلما وصفه بما وصفه به (ريموند لول) و (بترارك) من الزندقة والاحاد ، فظل ابن رشد في نظره حكيماً وثنياً جديراً بالتقدير والرحمة ، لا كافراً مجدفاً بنعم الله .

وجملة القول ان ابن رشد قد أثر في الفكر الاوربي تأثيراً عميقاً حتى أصبح اسم الشارح الاكبر والمفكر الحريز علماً له ، لا يطلق على سواء عند الكثيرين منهم . فداني جعل له في الملهة الالهية صورتين إحداها صورة الشارح العظيم ، والثانية صورة الفيلسوف الملحد الذي يتبوأ مجلسه بهدوء ووقار في الجحيم ، مع غيره من العظماء جزاء كفرهم والحادهم ، ومدرسة ربادوا) ظلت حتى اواسط القرن السابع عشر تنشر تعاليم ابن رشد وتستنير بأرائه ، ولكن الكشف عن حقيقة معتقد ابن رشد لم يتم للاوربيين الا في الأيام الأخيرة بفضل عدة علماء وهم (ارنست رينان) و(ميجل آسن بالاسيوس) و(دي بور) و(مهرن) و(ليون غوتيه) (راجع اسماء كتبهم في قائمة المصادر) .

قال (دي بور) : ان العقل الفعال في مذهب ابن رشد يمثل الذات الالهية ، فاذا صح هذا التمثيل لم يبق هناك الا خطوة واحدة للقول ان عقل الانسانية الأزلّي هو العقل الفعال نفسه . ومع ان ابن رشد لم يقل : بشيء من هذا ولم تصرح به كتبه ، فاننا إذا نظرنا فيما قد يلزم عن مذهبه كان هذا التفسير ممكناً . وكما ان مذهبه قد يؤدي إلى القول بوحدة الوجود ، فكذلك يسهل على المذهب المادي ان يجد فيه ما يؤيده ، وان كان هذا الفيلسوف قد حمل على المادية حملة لا رفق فيها ولا هوادة ، ومع ذلك فان اثبات الأزلية والجوهرية والقعل لكل ما هو مادي اثباتاً مطلقاً قد يسوغ لنا ان نسمي العقل ملكاً ، وان نعهه الهاً ، وما ذلك الا بفضل المادة (١) .

وقال غوثيه : « كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً بأدق ما في هذه الكلمة من معنى ، ولكنه كان مع ذلك فيلسوفاً توفيقياً واسع الآفاق ، ومتديناً على طريقته الخاصة ، حريصاً على تحديد ما يوافق كل طبقة من اعمال العبادة ، ومظاهر الاعتقاد ، فللعامي من الجمهور ظاهر الشرع ، كما هو ، لأنه ضروري لحفظ النظام الاجتماعي ، وللبلسوف دين العقل والبرهان ، لأنه يستطيع به ان يتصل بالعقل الفعال في أزلته . لقد تفوق ابن رشد على من سبقه من مفكري الاسلام الذين عبدوا له الطريق بمؤلفاتهم ، فكان اوسع اطلاعاً من الكندي والفارابي وابن باجه ، وأقوى منطقاً وأكثر اقناعاً من ابن سينا (١) » .

اما في العالم الاسلامي فلم يكن لفلسفة ابن رشد ولا لشروحه على مذهب أرسطو تأثير عميق يوازي تأثير ابن سينا والغزالي ، ولم يكن له كذلك تلاميذ، ولا أتباع يواصلون فلسفته . وقد ضاعت اصول الكثير من مؤلفاته ، وبعض ما حفظ منها جاء مترجماً إلى اللغة العبرية او اللاتينية ، ونستطيع ان نقول ان الفلسفة العربية لم تعرف بعد ابن رشد فيلسوفاً أرسطياً خالصاً ، بل عرفت رجالاً يفكرون في الدين تفكيراً فلسفياً ، ولولا مجيء ابن خلدون الذي وجه الفكر العربي توجيهاً جديداً ، لقلنا : ان ابن رشد كان آخر كوكب تلاً في سماء الفلسفة العربية (٢) . وأيا كان الأمر . فان ابن رشد كان مفكراً جريئاً ، لا اضطراب في تفكيره ، وهو وان اضطرب إلى مصانعة أهل زمانه في كثير من المسائل المتصلة بالشرع . إلا انه حاول مع ذلك ان يجمع بين الظاهر والباطن ، وان يؤلف منهما كلاماً محكم الارتباط ، لا يخلو في بنائه وتنظيمه من الروعة والابتكار .

واذا علمنا ان الشيخ محمد عبده انتهى في ردوده على فرح انطون صاحب مجلة الجامعة إلى الأخذ بكثير من آراء ابن رشد - سواء أكان ذلك في توفيقه بين الدين والعلم ، أم في قوله : « انه ليس من الممكن لمسلم ان يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية ، إلا إذا كفر بدينه قبل ان يكفر بعقله » - علمنا ان فلسفة ابن رشد بالرغم من ركودها خلال عصور الانحطاط لا تزال تؤثر في العقل العربي الحديث ، على ما بينها وبينها وبينه من الاختلاف في المنحي والمقصد .

1 - Léon Gauthier, Ibn Rochd, Paris 1948, p. 280.

2 - راجع الصفحة : ٤٣٩ من هذا الكتاب .

مخازات من آثار ابن رشد

١ - الظاهر والباطن

اثبت ابن رشد ان النظر في الموجودات والنظر في كتب القدماء واجبان بالشرع
ثم قال :

« وإذا تقرّر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الالهية حق ،
وانها التي نبّهت على هذه السعادة ، ودعت اليها ، التي هي المعرفة بالله جل وعز
وبمخلوقاته ، وأن ذلك متقرّر عند كل مسلم من الطريق الذي أفتضته جيلته (١)
وطبيعته من التصديق ، وذلك ان طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من
يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية (٢) تصديق صاحب البرهان ،
اذ ليس في طباعه اكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطائية كتصديق
صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية ، وذلك انه لما كانت شريعتنا هذه الالهية ،
قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، عم التصديق بها كل انسان الا من يحمدها
عناداً بلسانه ، أو لم يتقرّر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى ، لإغفاله ذلك من
نفسه . ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبحث إلى الأحمر والأسود ، اعني لتضمن
شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى : « ادع إلى سبيل
ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن » (٣) . وإذا كانت هذه
الشرائع حقاً ، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق ، فإننا معشر المسلمين نعلم

١ - الجبلية : الحلقة ، والطبيعة ، والأصل.

٢ - الجدل هو الاستدلال المبني على الآراء الراجعة ، وهو وسط بين الاقاويل للبرهانية
والأقاويل الخطائية .

٣ - قرآن كريم ، السورة : ١٦ ، الآية : ١٢٥ .

على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقُه ويشهدُ له .

« وإذا كان هذا هكذا ، فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عرّف به ، فإن كان مما سُكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام . فاستبطنها الفقيه بالقياس الشرعي ، وإن كانت الشريعة نطقتُ به ، فلا يخلو ظاهرُ النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً فلا قول هناك ، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله . ومعنى التأويل هو اخراجُ دلالة اللفظ من الدلالة المجازية إلى الدلالة الحقيقية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه ، أو لاققه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف اصناف الكلام المجازي . وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية ، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحبُ العلم بالبرهان ، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني (١) ، والعارف عنده قياس يقيني (٢) . ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدّى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن : وما أعظم اليقين بها عند من زاول هذا المعنى ، وجربَه ، وقصدَ هذا المقصد من الجميع بين المفعول والمنقول . بل نقول : إن ما من منطوق به في الشرع ، يخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان ، إلا إذا اعتُبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وُجد في الفاظ الشرع ما يشهدُ بظاهره لذلك التأويل ، أو يقاربُ أن يشهد . ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول ،

١ - الظن هو الاعتقاد الراجع مع احتمال التقيض ، أما اليقين فهو اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا . والقياس الظني هو لنسب إلى الظن . والمظنونات هي آراء يقع التصديق بها لا على الثبات بل يخاطر امكان تقيضها بالبال ، ولكن الذهن يكون إليها أميل .

فلاشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء ، وحديث التزول ، والحنابلة نحمل ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر^(١) والباطن ، هو اختلاف فطر الناس ، وتباين قرائحهم في التصديق . والسبب في ورود الظواهر المتعارضة هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها ، فإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات . . إلى قوله . والراسخون في العلم^(٢) » .

٢ - التأويل وخرق الاجماع

« فان قال قائل ان في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها . وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره ، او ظاهر ما اجمعوا على تأويله ؟ قلنا : اما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح ، وان كان الاجماع فيها ظنيّاً فقد يصح ، ولذلك قال ابو حامد ، وابو المعالي ، وغيرهما من أئمة النظرية انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل في امثال هذه الأشياء . وقد يدل ذلك على أن الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني ، كما يمكن ان يتقرر في العمليات ، أنه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصر ما الاّ بان يكون ذلك العصر عندنا محصوراً ، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معطوئين عندنا ، أعني معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم ، وان ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون مع هذا كله قد صحّ عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وباطن ، وان العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن احد ، وأن الناس طريقتهم واحد في علم الشريعة . واما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم أنهم كانوا يترّون ان للشرع ظاهراً وباطناً ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن

١ - الظاهر اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع ويكون محتملاً للتأويل والتخصيص .

٢ - قرآن كريم ، السورة : ٣ والآية : ٧ - فصل المقال ، ص : ٧ - ٩ .

من ليس من أهل العلم به ، ولا يقدر على فهمه ، مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه انه قال : حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون ان يكذب الله ورسوله ؟ ومثل ما روي من ذلك عن جماعة من السلف . فكيف يمكن ان يتصور اجماع^(١) منقول^٢ الينا عن مسألة من المسائل النظرية ، ونحن نعلم قطعاً انه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون ان في الشرع اشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس ، وذلك بخلاف ما عرض في العمليات ، فان الناس كلهم يرون إفشاءها لجميع الناس على السواء ، ويكتفي حصول الاجماع فيها بأن تنتشر المسألة ، فلا يُنقل الينا فيها خلاف ، فإن هذا كاف في حصول الاجماع في العمليات بخلاف الأمر في العلميات .

فان قلت : وإذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع في التأويل^(٢) ، اذ لا يتصور ذلك في اجماع ، فما تقول في الفلاسفة من اهل الاسلام ، كابن نصر ، وابن سينا ، فان ابا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل : في القول بقدم العالم ، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك ، وفي تأويل ما جاء في حشر الاجساد ، واحوال المعاد ؟ قلنا : الظاهر من قوله في ذلك انه ليس تكفيره اياهما في ذلك قطعاً ، اذ قد صرح في كتاب التفرقة ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال^٣ . وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن أن يقرر اجماع في أمثال هذه المسائل ، لما روي عن كثير من السلف الأول ، فضلاً عن غيرهم ، ان ههنا تأويلات لا يجب أن يُفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل ، وهم الراسخون في العلم ، لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى : والراسخون في العلم ، لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل ، لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم . وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به ، وهذا انما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان ، وهذا لا

١ - الاجماع هو اتفاق المجتهدين في عصر من العصور على أمر ديني معين .

٢ - التأويل في الأصل هو الترجيح ، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله .

يكون إلاّ مع العلم بالتأويل ، فإنّ غير أهل العلم من المؤمنين هم أهلُ الايمان بها ، لا من قبل البرهان ، فإن كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم ، فيجب أن يكون بالبرهان . وإذا كان بالبرهان ، فلا يكون إلاّ مع العلم بالتأويل . لأن الله عزّ وجلّ قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة ، والبرهان لا يكون إلاّ على الحقيقة ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يمكن أن يتقرّر في التأويلات التي خصّ الله العلماء بها اجماعٌ مستفيض ، وهذا يبيّن عند من أنصف (١) .

٣ - قدم العالم (٢)

وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه ، فإنّ الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الاشعرية ، وبين الحكماء المتقدمين ، يكادُ يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء . وذلك أنّهم اتفقوا على أنّ ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان ، وواسطة بين الطرفين ، فانفقوا في تسمية الطرفين ، واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء ، أعني عن سبب فاعل ، ومن مادة ، والزمان متقدم عليه أعني على وجوده ، وهذه هي حال الأجسام التي يدركُ تكونها بالحوس ، مثل تكون الماء ، والهواء ، والارض ، والحيران ، والنبات ، وغير ذلك ، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعرين على تسميتها محدثة .

وأما الطرف المقابل لهذا ، فهو موجودٌ لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ،

١ - فصل المقال ، ص : ٩ - ١١ .

٢ - القديم هو الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره ، والقدم قسمان : القدم الذاتي ، وهو كون الشيء غير محتاج إلى الغير ، والقدم الزماني وهو كون الشيء غير مسبوق بالعدم . وكل قديم بالذات قديم بالزمان ، وليس كل قديم بالزمان قديماً بالذات .

ولا تقدمه (١) زمان، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً ، وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى ، الذي هو فاعل الكل ، وموجده ، والحافظ له سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين ، فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء ، أعني عن فاعل . وهذا هو العالم بأسره . والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم . فان المتكلمين يسمون ان الزمان غير متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك ، اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام ، وهم أيضاً متفقون مع القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل ، وانما يختلفون في الزمان الماضي ، والوجود الماضي ، فالتكلمون يرون انه متناه ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه ، كالحال في المستقبل . فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين انه قد اخذ شبهها من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً . وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ، ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من سماه محدثاً أزلياً ، وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهِياً عندهم من الماضي .

فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر ، فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد ، أعني ان تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسألة ، أعني ان اسم القدم والحديث في العالم بأسره هو من المتقابلة (٢) . وقد تبين من قولنا ان الأمر ليس كذلك .

١ - المتقدم خمسة أقسام : المتقدم بالزمان كتقدم نوح على ابراهيم ، والمتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ، والمتقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ، والمتقدم بالرتبة كتقدم الجنس على النوع ، والمتقدم بالعلة كتقدم حركة اليد على حركة القدم .

٢ - المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة ، والمتقابلان أربعة أقسام : الضدان . والمتضايقان . والمتقابلان بالعدم والملكة ، والمتقابلان بالإيجاب والسلب .

وهذا كله ، مع ان هذه الاراء في العالم ليست على ظاهر الشرع ، فإن ظاهر الشرع إذا تُصَفِّحَ ظهر من الآيات الواردة في الانبياء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين (١) ، أعني غير منقطع ، وذلك ان قوله تعالى « وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء (٢) » يقتضي بظاهره ان وجوداً قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان ، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك . وقوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات (٣) » يقتضي أيضاً بظاهره ان وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان (٤) » يقتضي بظاهره ان السموات خلقت من شيء . والمتكلمون ليسوا في قولهم ايضاً في العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون ، فإنه ليس في الشرع ان الله كان موجوداً مع العدم المحض . ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً ، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات ان الاجماع انعقد عليه ؟ والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء . ويشبه ان يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة . إما مصيبين مأجورين ، وإما مخطئين معذورين ، فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري . أعني انه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق . كما لنا أن نقوم أو لا نقوم . وإذا كان من شرط التكليف الاختيار . فالصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له ، إذا كان من أهل العلم . معذور . ولذلك قال عليه السلام إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران . وإن أخطأ فله أجر . وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود . بأنه كذا أو ليس بكذا (٥) .

٤ - روحانية النفس

قال في ابطال اعراض الغزالي على الدليل العاشر من ادلة الفلاسفة ، وهو قولهم ان القوة العقلية تدرك الكليات العامة . « معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل

١ - أي من الماضي والمستقبل .

٢ - قرآن كريم . السورة : ١١ . الآية : ٧ .

٣ - قرآن كريم ، السورة : ١٤ . الآية : ٤٨ .

٤ - قرآن كريم ، السورة : ٤١ . الآية : ١١ .

٥ - فصل المقال ، ص : ١٢ - ١٤ .

هو أن العقل يدرك من الأشخاص المثقفة في النوع معنى واحداً يشترك فيه ، وهو ماهية (١) ذلك النوع ، من غير أن يتقسم ذلك المعنى بما يتقسم به الأشخاص ، من حيث هي أشخاص ، من المكان ، والوضع ، والمواد التي من قبلها تكثرت ، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ، ولا فاسد ، ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى . ولذلك كانت العلوم أزلية ، وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض ، أي من قبل اتصالها بزيد وعمر ، أي أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا أنها فاسدة في نفسها ، اذ لو كانت كائنة فاسدة ، لكان هذا الاتصال موجوداً في جوهرها ، ولكانت لا تجتمع في شيء واحد .

قالوا : وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس ، وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص ، وان تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمر .

وهذا الدليل في العقل قوي ، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء ، واما النفس ، فلأنها ، وان كانت مجردة من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص ، فان المشاهير من الحكماء يقولون : ليس تخلو من طبيعة الشخص ، وان كانت مدركة ، والنظر هو في هذا الموضوع .

واما الاعتراض الذي اعترض عليهم ابو حامد به ، فهو راجع إلى أن العقل هو معنى شخصي (٢) : والكلية عارضة له ، ولذلك يشبه نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر المحس الواحد مراراً كثيرة ، فإنه واحد عنده ، لا انه معنى كلي (٣) ، فالحيوانية مثلاً في زيد هي بعينها بالعدد التي ابصرها في خالد ، وهذا

١ - ماهية الشيء ما به الشيء هو هو ، وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معلومة ، ولا كلي ولا جزئي ، ولا خاص ولا عام . وتطلق غالباً على الامر المتعلق مثل المتعلق من الانسان وهو الحيوان الناطق ، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي . و ماهية النوع هي التي تكون في أفرادها على السوية ، وتقتضي في كل فرد ما تقتضيه في الآخر .

٢ - الشخصي هو ما ينحصر إنساناً بعينه . ويرادفه القردي والجزئي .

٣ - الكلي هو ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه كالانسان .

كذب ، فانه لو كان هذا هكذا ، لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فروق .
ولم نقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل ، وكذلك قال أبو حامد . بعد هذين ؛
إن للفلاسفة على ان النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين .

أحدهما ان النفس إن عدمت لم يحل عديمها من ثلاثة أحوال ، اما ان تعدم مع
عدم البدن ، واما ان تعلم من قبل ضد^(١) موجود لها . او تعدم بقدرة القادر ،
وباطل ان تعدم بعدم البدن فانها مفارقة للبدن ، وباطل ان يكون لها ضد فان الجوهر
المفارق ليس له ضد ، وباطل ان تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف ، واعتراضه
هو بأننا لا نسلم أنها مفارقة للبدن ، وأيضاً فان المختار عند ابن سينا أن تكون النفوس
متعددة بتعدد الأبدان ، لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع
الأشخاص تلحقه محالات كثيرة ، منها أن يكون إذا علم زيد شيئاً علمه عمرو .
وإذا جهله عمرو جهله زيد . إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع .
فهو يرد على هذا القول بأنها إذا انزلت متعددة بتعدد الأجسام لزم أن تكون مرتبطة بها ،
فتفسد ضرورة بفساد الأجسام . وللفلاسفة أن يقولوا انه ليس يلزم إذا كان
شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة ، مثل النسبة التي بين العاشق والمغشوق ، ومثل النسبة التي
بين الحديد وحجر المغناطيس ، ان يكون إذا فسد احدهما فسد الآخر ، ولكن
للمنازع أن يسألهم عن المعنى الذي تشخصت به النفوس . وتكررت كثرة عديدة ،
وهي مفارقة للمواد ، فإن الكثرة العددية الشخصية انما اتت من قبل المادة ، لكن
لمن يدعي بقاء النفس وتعددتها أن يقول : انها في مادة لطيفة ، وهي الحرارة النفسانية
التي تفيض من الاجرام السماوية ، وهي الحرارة التي ليست هي ناراً ولا فيها مبدأ
نار ، بل فيها النفوس المخلقة للأجسام التي ههنا ، وللنفوس التي تحصل في تلك
الأجسام ، فانه لا يختلف احد من الفلاسفة ان^(٢) في الاسطقسات حرارة سماوية ،

١ - الضد هو المخالف والمنافي .

٢ - الاسطقس لفظ يوناني معناه الأصل ، ويطلق على العناصر الاربعة ، وهي الماء والارض
والهواء والنار . وقد سميت اسطقسات لانها اصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات
والمعادن .

وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات ، لكن بعضهم يسمي هذه قوة طبيعية سماوية ، وجالينوس يسميها القوة المصورة ، ويسميا أحيانا الخالقة ، ويقول: إنه يظهر ان ههنا صانعاً للحيوان حكيماً مخلقاً له ، وان هذا يظهر له من التشريح ، فأما اين هو هذا الصانع ، وما جوهره ، فهو اجل من ان يعلمه الانسان . ومن ههنا يستدل افلاطون على ان النفس مفارقة للبدن (١) ، لأنها هي المخلقة (٢) والمصورة ، ولو كان البدن شرطاً في وجودها لم تخلقه ، ولا صورته .

وهذه النفس أظهر ما هي ، اعني المخلقة ، في الحيوان الغير المتناسل ، ثم بعد ذلك في المتناسل ، فلما كما نعلم ان النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية ، إذ كانت الحرارة بما هي حرارة ليس من شأنها أن تفعل الأفعال المنتظمة المعقولة ، كذلك نعلم ان الحرارة التي في البرودة ليس فيها كفاية في التخليق والتصوير ، فلا خلاف عندهم في ان في الاسطقسات نفوساً مخلقة لنوع نوع من الانواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن ، وكل محتاج في كونه وبقائه إلى تدبير وقوى حافظة له .

وهذه النفوس اما أن تكون كالمتوسطة بين نفوس الأجرام السماوية ، وبين النفوس التي ههنا في الاجسام المحسوسة ، ويكون لها على النفوس التي ههنا والأبدان تسليط ، ومن ههنا نشأ القول بالجن ، أو تكون هي بذاتها هي التي تتعلق بالأبدان التي تكونها للشبه الذي بينها ، وإذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها (٣) الروحانية واجسامها اللطيفة التي لا تحس ، وما أعلم أحداً من الفلاسفة القدماء يقول هذا ، لأن من اصولهم ان المفارقات لا تغير المواد تغير استحالة بذواتها ، اذ المحيل هو ضد المستحيل ، بل قال به بعض فلاسفة الاسلام ، وهذه المسألة هي من أعوص المسائل التي في الفلسفة ، ومن اقوى ما يستشهد به في هذا الباب ان العقل الهولاني (٤) يعقل اشياء لا نهاية لها في العقول الواحد ، ويحكم عليها حكماً كلياً ، وما جوهره هذا

١ - المفارق هو الجوهر المجرد عن المادة القائم بنفسه .

٢ - المخلقة هي المسوأة .

٣ - مادة الشيء هي التي يحصل الشيء معها بالقوة .

٤ - العقل الهولاني هو الاستعداد المحض لادراك المقولات ، وهو قوة محضة خالية عن الفعل .

الجوهر فهو غير هيولاني أصلاً ، ولذلك يحدد ارسطاطاليس فيثاغوروس في وضعه المحرك الأول عقلاً ، أي صورة (١) بريئة من الهوى ، ولذلك لا يتفعل عن شيء من الموجودات ، لأن سبب الانفعال الهوى ، والأمر في هذا في القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة ، لأن القوى القابلة ذوات المواد هي التي تقبل أشياء محدودة (٢) .

٥ - العقل الفعال

« ولما كان العقل الذي بالفعل (٢) منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم . وفي جزء جزء منه ، ومعرفة شيء شيء مما فيه بأسبابه البعيدة والقريبة ، حتى العالم بأسره . وجب ضرورة ان لا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء التي ها هنا ، لكن يجب أن يكون يعقل هذه الأشياء بجهة اشرف ، والأمر لم يكن ها هنا مغايرة بيننا وبينه ، وكيف لا وقد تبين ان العقل منا الذي بالفعل كائن فاسد لتشبهه بالهوى (٤) ومعقوله هو الزلي في غير هوى . ولتصور العقل الذي فينا احتاج في عقله إلى الحواس ، ولذلك متى عدنا حاسة ما عدنا مفعولها . وكذلك متى تعلمر علينا خبر شيء ما فانتا معقوله ، ولم يكن حصوله إلا على جهة الشهرة ، وكذلك يمكن ان يكون ها هنا أشياء مجهولة الاسباب بالاضافة إلينا . هي موجودة في ذات العقل الفعال (٥) . وبهذه الجهة أمكن اعطاء أسباب الرؤيا وغير ذلك من الانذارات الآتية . وانما كان هذا لقصورنا بمكان

١ - صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل .

٢ - نهفت التهافت . ص : ١٣١ - ١٣٣ .

٣ - العقل بالفعل هو ان تصوير النظريات غزوة عند القوة الفاعلة بتكرار الاكساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاعت من غير تشجيم كسب جديد .

٤ - الهوى في الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يمرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال (ر : ص ٢٧)

٥ - العقل الفعال هو العقل المخارق .

الهيولى . وكذلك يلزم الا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعال شيئاً أكثر من معقول العقل الفعال إذ كان وایاه واحداً بالنوع ، الا انه يكون بجهة أشرف ، وهكذا الأمر حتى يكون المبدأ الاول يعقل الوجود بجهة أشرف من جميع الجهات التي يمكن أن تفاضل فيها العقول البریئة عن المادة ، إذ كان ضرورة معقولاً ليس هو غير المعقولات الانسانية بالنوع فضلاً عن سائر معقولات سائر المفارقة ، وان كان مابيناً بالشرف جداً للعقل الانساني ، وكما أن الموضوع الاخص لتصورنا انما هو الأمور الهيولانية، وما نعقل من هذه المبادئ انما نعقله بالمناسبة (أ) ، وان كان عقلنا اياها انما هو على ترتيب ، فان أقرب شيء من جوهرنا (٢) هو العقل الفعال .

ولذلك رأى قوم انه ممكن ان يتصور ذاته على كنهها حتى نكون نحن هو ، ويعود المعلول هو نفس العلة ، كذلك أيضاً الموضوع لتصور العقل الفعال انما هو ذاته وما يعقل من مبادئه فانما يعقلها بالمناسبة ، وكذلك يلزم في الثالث والرابع إلى أن ينتهي الأمر إلى المبدأ الاول ، وكذلك يخص المبدأ الاول انه لا يعقل شيئاً بالمناسبة ، فلذلك لا يعقل معقولاته بنفسه ، بل عقله اشرف العقول ، إذ كانت ذاته أشرف اللوات ، ولذلك ليس في ذاته تفاضل في الشرف ، بل هو الشريف باطلاق من غير مقايضة .

ولو كان ما يعقل المعلول من هذه المبادئ من علته هو هو بعينه ما تعقل العلة من ذاتها ، لم يكن هناك مغايرة بين العلة والمعلول ، ولا كانت كثرة هذه الأمور المفارقة أصلاً .

فقد ظهر من هذا القول على أي جهة يمكن فيها أن يقال انها تعقل الأشياء كلها ، فإن الأمر في ذلك واحد في جميعها ، حتى في عقول الاجرام السماوية ، وعلى أي

١ - المناسبة ، هي المشاكلة والمشاوية ، والمماثلة والملازمة والمشاركة ، لا بل هي أعم من هذه كلها .

٢ - الجوهر ماهية إذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهو منحصر في خمسة : هيولى ، وصورة ، وجسم ، ونفس ، وعقل .

جهة يقال فيها انها ليس تعقل ما دونها . وانحلت بهذه الشكوك المتقدمة . فانها بهذه الجهة يقال انها عالة بالشيء الذي صدر عنها ، اذ كان ما يصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة كما قلنا أن يكون معلوماً ، وإلا كان صدوره كصدور الأشياء الطبيعية بعضها عن بعض . وبهذا القول تمسك القائلون ان الله تعالى يعلم الأشياء ، وبالقول الثاني تمسك القائلون انه لا يعلم ما دونه (١) .

٦ - البات السببية

« اما إنكار وجود الأسباب الفاعلة (٢) التي تشاهد في المحسوسات ، فقول سفسطائي والمتكلم بذلك اما جاحد بلسانه لما في جناته ، واما منقاد بشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك . ومن ينفي ذلك فليس بقدر ان يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل . وأما أن هذه الأسباب مكثفة بنفسها في الأفعال الصادرة عنها ، أو إنما تتم أفعالها بسبب من خارج ، اما مفارق أو غير مفارق ، فليس معروفاً بنفسه . وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير . وان القوا هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي يحس ان بعضها يفعل بعضاً لموضع ما ههنا من المفعولات التي لا يحس فاعلها ، فإن ذلك ليس بحق . فإن التي لا تحس اسبابها إنما صارت مجهولة ، ومطلوبة من أنها لا تحس لها أسباب ، فان كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فيما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة ، وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه ، والمجهول ، فما أتى به (يعني الغزالي) في هذا الباب مغالطة سفسطائية (٣) .

١ - كتاب ما بعد الطبيعة ، وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو لابن رشد ، طبعة الانجني ، مصر ، ص : ٧٤ - ٧٥ .

٢ - الاسباب هي العلل وهي ما يتوقف عليه وجود الشيء . وهي اربعة اقسام : الاسباب المادية ، والاسباب الصورية ، والاسباب الفاعلة ، والاسباب الغائية .

٣ - المغالطة قياس فاسد . والسفسطائي هو المنسوب إلى السفسطة ، وهي القياس المركب من الوهميات ، والفرض منه تغليب الحسب وامكانه .

وايضاً فماذا يقولون في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلاّ بفهمها ؟ فانه من المعروف بنفسه ان للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها . فلو لم يكن لموجود موجود فعل بخصه ، لم يكن له طبيعة بخصه ، ولو لم يكن له طبيعة بخصه ، لما كان له اسم بخصه ولا حد^(١) ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً . ولا شيئاً واحداً ، لأن ذلك الواحد يسأل عنه هل له فعل واحد بخصه . وانفعال بخصه ، أو ليس له ذلك . فان كان له فعل بخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وان لم يكن له فعل بخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد ، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبيعة الموجود . وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم .

واما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورة الفعل فيما شأنه ان بفعل فيه أو هي أكثرية أو فيها الأمران جميعاً ، فمطلوب يستحق الفحص عنه . فان الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات انما يقع باضافة ما من الاضافات التي لا تنتهى ، فقد تكون اضافة تابعة لاضافة ، ولذلك لا يقطع بأن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد^٢ ، لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس اضافة ، تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار ، مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره ، لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق . ما دام باقياً لها اسم النار .

واما ان الموجودات المحدثة لها اربعة اسباب فاعل ومادة وصورة وغاية ، فذلك شيء معروف بنفسه ، وكذلك كونها ضرورية^٣ في وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب ، اعني التي سماها قوم مادة ، وقوم شرطاً ومحللاً ، والتي بسميها قوم صورة ، وقوم صفة نفسية . والمتكلمون يعرفون بأن ههنا شروطاً هي ضرورية في حق المشروط ، مثل ما يقولون ان الحياة شرط^(٤) في العلم ، وكذلك

١ - الحد قول دال على ما حجة الشيء .

٢ - الضروري هو الأمر الدائم الوجود الذي لا يمكن تصور عديمه ، وهو مقابل ممكن ومرادف للواجب .

٣ - الشرط تعليق شيء بشيء بحيث إذا وجد الاول وجد الثاني ، والفرق بين الشرط والعلة ان العلة هي التي تحدث الشيء على حين أن الشرط لا يكفي لاحدائه وان كان ضرورياً له .

يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدوداً ، وأنها ضرورية في وجود الموجود ، ولذلك يطردون الحكم في ذلك ، في الشاهد والغائب ، على مثال واحد ، وكذلك يفعلون في الواحق اللازمة لجوهر الشيء (١) ، وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون ان الاتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً ، وكون الموجود مقصوداً به غايةً ، ما يدل على ان الفاعل له عالم به ، والعقل ليس هو شيئاً أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفرق من سائر القوى المدركة ، فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل ، وصناعة المنطق تضع وضعاً ان ههنا ، أسباباً ومسببات ، وإن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له ، فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً ، بل ان كان لمظنون ، ولا يكون ههنا برهان ولا حد أصلاً ، وترتفع اصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين ، ومن يضع انه ولا علم واحد ضروري يلزمه ان لا يكون قوله هذا ضرورياً .

وأما من يسلم ان ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية ، وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً ، وتوهم أنها ضرورية أو ليست ضرورية ، فلا ينكر الفلاسفة ذلك ، فان سموا مثل هذا عادة جاز ، والأف فما ادري ما يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون انها عادة الفاعل ، أو عادة الموجودات ، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل ، توجب تكرار الفعل منه على الاكثر ، والله عز وجل يقول : « ولن نجد لسنة الله تبديلاً » ، ولن نجد لسنة الله تحويلاً (٢) ، وان أرادوا انها للموجودات فالعادة لا تكون إلا آتي نفس ، وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة (٣) ، وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضرورياً واما اكترياً ، واما ان تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فان هذه العادة ليست

١ - أي التي يمتنع افتكاكها عن الشيء .

٢ - الغاية هي ما لأجله وجود الشيء .

٣ - قرآن كريم ، السورة : ٣٥ ، الآية : ٤٣ ،

السورة : ٤٨ ، الآية : ٢٣ .

٤ - الطبيعة في الاصطلاح قوة سارية في الأجسام ، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي .

شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلاً . وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ مجرّ ، إذا حقق لم يكن تحته معنى ، إلا أنه فعل وضعي ، مثل ما تقول : جرت عادة فلان أن يفعل كذا . يريدون أنه يفعله في الأكثر .

وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ، ولم تكن هنالك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم : فكما قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضاً ، ومن بعض ، وأنها ليست مكفّية بأنفسها في هذا الفاعل ، بل بفاعل من خارج ، فعلة شرط في فعلها ، بل في وجودها فضلاً عن فعلها . وأما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء من وجه ، ولم يختلفوا من وجه . وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول (١) بريء عن المادة ، وأن هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات ، وفي وجود أفعالها ، وأن هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بوساطة مفعول له هو غير هذه الموجودات ، فبعضهم جعله الفلك فقط ، وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهوى ، وهو الذي يسمونه واهب الصور ، والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه ، واشرف ما تفحص عنه الفلاسفة هو هذا المعنى ، فإن كنت ممن تشاق إلى هذه الحقائق ، فاسلك إلى الأمر من بابه . وإنما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية (٢) وبخاصة النفسانية ، لأنهم يقدرّون أن ينسبوا هذه إلى الحار والبارد والرطب واليابس ، التي هي أسباب ما يحدث ههنا من الطبائع عندهم ويفسد . والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا مما ليس له سبب ظاهر إلى الحار والبارد والرطب واليابس ، ويقولون أنه عندما تمتزج هذه الاسطقات امتزاجاً ما تحدث هذه الأشياء على أنها تابعة لتلك الأمزجة ، مثل ما تحدث الألوان وسائر الأهراس ، وقد عنت الفلاسفة بالرد على هؤلاء (٣) .

١ - الفاعل الأول هو الله .

٢ - الصورة الجوهرية هي ما يتميز به وجود الشيء ، وضدّها الصورة العرضية ، وهي ما يطرأ على الشيء من كميّات تبدل أوضاعه وأحواله دون تبدل طبيعته .

٣ - تهافت التهافت ، ص : ١٢٢ - ١٢٤ .

المصادر

- ١- انطون (فرح) ، ابن رشد وفلسفته ، الاسكندرية ١٩٠٣
- ٢- قمير (الاب يوحنا) ، - ابن رشد ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٤٨
- ابن رشد والغزالي ، التهافتان ، دار المشرق
بيروت ١٩٦٩
- ٣- موسى (محمد يوسف) ، ابن رشد الفيلسوف ، القاهرة ١٩٤٥
- ٤- العقاد (عباس محمود) ، ابن رشد (سلسلة نواحي الفكر العربي) ، القاهرة
- ٥- الحلو (عبد) ، ابن رشد فيلسوف العرب ، دار الشرق الجديد ، بيروت
١٩٦٠ .
- ٦- فخري (ماجد) ، ابن رشد فيلسوف قرطبة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت
١٩٦٠
- ٧- بيسار (محمد) ، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد ، القاهرة ١٩٥٤
- ٨- قاسم (عمود) ، الفيلسوف المقترى عليه ابن رشد ، سلسلة الدراسات
الفلسفية والاحلاقية مكتبة الانجلو ، القاهرة
- ٩- مذكور (ابراهيم) ، في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة
١٩٤٧
- ١٠- بور (ت. ج. دي) ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، الترجمة العربية ،
القاهرة ١٩٣٨

١١ - كوربان (هنري) ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٦

١٢ - " حوري (حنا) ، البحر (خليل) ، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت ١٩٦٦

1 - Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1882.

2 - Munk (S), Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1859.

3 - Mandonnet (P). Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle, Louvain. 1911.

4 - Carra, de Vaux, Les penseurs de l'Islam, t. IV. Paris 1921.

5 - Gauthier (Léon) - La théorie d'Ibn Rochd (Averroès), Paris 1902.

- Ibn-Thofail, sa vie, ses œuvres. Paris 1909.

9 - Rosenthal (E.I.J.), Averroès Commentary on Plato's Republic, Cambridge, 1956.

7 - M.Mehren, Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali. Muséon T. VII (1888) et T.VIII (1889).

8 - Asin y Palacios (Miguel), El Averroismo teológico de Santo Tomas de Aquino. (Homenaje à D. Francisco Codera en su jubilacion del profesorado, Zaragoza 1904.

موضوعات الإنشاء الفلسفي

١ - يقول ابن رشد في مستهل « فصل المقال » ان الغرض من كتابه « الفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به ، اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب » .

— هل حقق ابن رشد غرضه هذا ، وكيف ؟

— ما كان موقفه من القضايا التي اثبتها البرهان وخالفها ظاهر الشرع ؟

— ما رأيه في التأويل والمؤولين ؟

(الدورة الثانية ١٩٦١)

٢ - جاء في فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال قول ابن رشد : « وإذا تقرر انه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي فيبين أن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وان يستعين في ذلك المتأخر المتقدم حتى تكمل المعرفة به »

بين المعنى الذي قصده ابن رشد في كلامه هذا ، موضحاً :

— كيف قرر ان الشرع يوجب النظر في القياس العقلي وأنواعه .

— موقفه من المعارف التي سكنت عنها الشرع وهي في طبيعتها مخالفة له .

— رأيه في التأويل للتوفيق بين الحكمة والشرعية .

(الدورة الثانية ١٩٦٢)

٣ - من المباحث الشائعة في تأليف فلاسفة العرب محاولتهم الجمع بين الحكمة والشرعية ، اما ليؤمنوا لانفسهم الجواز المؤاتي للدرس والبحث ، واما لاقتناعهم بهذا

الجمع . ووردت في مصنفاتهم منذ عهد الفارابي إلى ابن طفيل اشارات واضحة إلى هذه القضية ، وكلها تثبت ان الفلسفة والدين يستقيان من منبع واحد ، ويعنيان بموضوع مشترك، وان اختلافهما في الاسلوب وطريقة عرض الحقائق . . إلى ان جاء ابن رشد فاعاد النظر في هذه القضية ، وجاء باقوال ما وردت في مصنفات سابقة . اشرح هذا القول ، ثم توسع في :

- قول ابن رشد بأن الحكمة مأمور بها شرعاً .
- موقف الفيلسوف من الاختلاف الظاهر بين الحكمة والشرعة .
- رأيه في فئات الناس بالنسبة إلى تفهم تعاليم الدين .
- اعتقاده في الاسباب الداهية إلى انتشار البدع .

(الدورة الاولى ١٩٦٣)

٤ — من اشهر الاحداث في تاريخ الفكر العربي ظهور كتابي « تهافت الفلاسفة » و « تهافت التهافت » بذل فيهما الغزالي وابن رشد أقصى جهدهما لتأييد فكرتهما وسندها بالحجج الخطابية حيناً والبراهين المنطقية حيناً .

اذكر بإيجاز :

- موضوع هذين المصنفين .
- القضايا الاساسية التي أثبتت فيهما .
- توسع في عرض مسألة واحدة من المسائل التي يتضمنها الكتابان ، مع تفصيل ادلة الغزالي في فني رأي الفلاسفة وردود ابن رشد على كل من هذه الادلة .

(الدورة الثانية ١٩٦٣)

٥ — ما موقف ابن رشد من الغزالي في كتاب « تهافت التهافت » وهل تأثر أبو الوليد بخصمه عند وضع « فصل المقال » . كيف ذلك ؟

(الدورة الثانية ١٩٦٤)

٦ - يقول ابن رشد في فصل المقال : « قد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حث الشرع عليه ، وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها ، وهو الذي جمع امرين احدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية ، فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة . وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى . وليس يلزم من انه ان غوى غاو بالنظر فيها وزل زال امامن قبل نقص بفطرته ، واما من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، او من قبل غلبة شهواته عليه ، او انه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها او من قبل اجتماع هذه الاسباب فيه أو أكثر من واحد منها ، ان تمتعها عن الذي هو أهل للنظر فيها . فان هذا النحو من الضرر الداخِل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات . »

اشرح معاني هذا النص ، وعين موضعه من الكتاب ، ثم اذكر كيف بين ابن رشد ان النظر في كتب القدماء واجب شرعاً ، ووضح موقفه من الظاهر ، والباطن ، والتأويل في الشرع .

(الدورة الثانية ١٩٦٦)

ابن خلدون

١ - حياته

١ - هو ابو زيد عبد الرحمن بن أبي بكر محمد بن خلدون الحضرمي ، ولد في تونس سنة ١٣٣٢م - ٧٣٢هـ ، وتوفي في القاهرة سنة ١٤٠٦م - ٨٠٨هـ . وهو من بيت علم وشرف ، ينتهي نسبه إلى (والى بن حجر) ، الذي كان من كبار الصحابة وتولى تعليم القرآن ونشر الاسلام في اليمن .

ذكر ابن خلدون في ترجمة حياته ان احد اجداده المسمى (خالد بن عثمان) رحل إلى الاندلس مع جند اليمن في أوائل القرن الثالث للهجرة ، وان اسمه تحول هناك إلى خلدون على عادة أهل المغرب ، وذكر المؤرخ الاندلسي (ابن حيان) ان بني خلدون كانوا في اشبيلية نهاية النباهة ، وأن أعلامهم لم يزالوا يتقلبون بين رئاسة سلطانية ، ورئاسة علمية ، فبعض أجداد ابن خلدون اشترك في حكم أشبيلية ، وبعضهم تولى الوزارة والقيادة في تونس . وبعضهم آثر العلم والرباط على السيف والخدمة . أما والده أبو بكر محمد فقد كان مقدماً في صناعة العريية ، بصيراً بالشعر وفنونه ، يتحاكم اليه أهل الأدب . ففي هذه الاسرة التي كانت تتمتع بمكانة عالية في ميدان العلم والسياسة نشأ ابن خلدون ، وفي كنفها ترعرع ، حتى ولدت هذه البيئة في نفسه نزعتين قويتين : احدهما حب الدرس والعلم ، والثانية حب البغاء والسياسة .

٢ - بدأ ابن خلدون دراسته بقراءة القرآن وحفظه وتلاوته بالقراءات السبع ، ثم تعلّم صناعة العريية على والده ، ودرس على بعض علماء تونس كثيراً من كتب الفقه والحديث والأدب . وما أعانته على اتمام دراسته استيلاء السلطان ابي الحسن المريني على تونس سنة ١٣٤٧م - ٧٤٨هـ . فقد كان هذا السلطان يقرب العلماء

ويلزمهم شهود مجلسه ، ويتجمل بمكانهم فيه ، فلما قدم على تونس . أحضر معه جماعة من علماء المغرب ، فاتصل ابن خلدون بهم بوساطة والده ، وقرأ عليهم كثيراً من كتب العلم والأدب . من هؤلاء العلماء (عبد المهيمن) امام المحدثين والنحاة في المغرب ، أخذ عنه ابن خلدون سماعاً واجازة الامهات الست ، وموطأ ابن مالك ، وكتاب السير لابن اسحق ، وكتاب ابن الصلاح في الحديث . ومنهم شيخ العلوم العقلية (محمد بن ابراهيم الآلي) قرأ عليه ابن خلدون العلوم الرياضية والمنطق وسائر الفنون الحكمية حتى برز فيها .

ولم يكد ابن خلدون يبلغ السابعة عشرة من سنه . حتى مات والداه وأكثر أشيائهم ، درجوا جميعاً في الطاعون الجارف الذي اجتاح تونس سنة ١٣٤٩م ، فلما جلا بنو مرين عن تونس ، وعاد من كان معهم من العلماء إلى المغرب ، شعر ابن خلدون بالوحشة والتعطل عن طلب العلم ، وفكر في اللحاق بشيوخه في المغرب . ومع ان الوزير (ابن تافراكين) المسيطر على الدولة وقتئذ استدعاه إلى كتابة العلامة عن سلطانه ابي اسحق الحفصي ، وهي « كتابة الحمد لله والشكر لله بالقلم الغليظ مما بين البسمة وما بعدها من مخاطبة او مرسوم » . فان ابن خلدون لم يقبل هذه الوظيفة الا وهو ينوي في نفسه تركها والرحلة من تونس إلى المغرب عند أول فرصة تتاح له .

٣- فلما قام امير قسنطينة الحفصي يطالب بعرش تونس خرج السلطان ابو اسحق للقاءه ومعه ابن خلدون ، فانهزم السلطان وجماعته ، ونجا ابن خلدون بنفسه ، والتجأ إلى مدينة (آبه) ، ثم انتقل منها إلى (تبة) ، ثم إلى (قفصه) ، حيث التقى فيها بمحمد بن المزني صاحب الزاب ، فصحبه إلى (بسكرة) ، ثم رحل بعد ذلك إلى (تلمسان) فالتقى فيها بسلطان المغرب ابي عنان ، ووزيره الحسن بن عمر ، ثم سافر إلى (بجاية) .

ولما عاد السلطان ابو عنان إلى فاس جرى ذكر ابن خلدون عنده ، فاستدعاه إلى فاس سنة ١٣٥٤م - ٨٧٥٥ ، ونظمه في أهل مجلسه العلمي ، واستعمله في كتابته للتوقيع عنه ، فكثرت بذلك حساده . وازدادت الوشائيات والسعايات به عند السلطان ابي عنان . ومما قوى هذه السعايات اتصال ابن خلدون بالأمير محمد ابي عبد الله

الحفصي ، الذي كان يعمل في السر وهو معتقل في قاس على القرار من معتقله لاسترجاع امارته في (بجاية) ، استنصر هذا الامير بابن خلدون ، ووعدته بتوليته منصب الحجابة ، إذا هو ساعده على القرار ، فقبل ابن خلدون عن التحفظ ، واستجاب لنداء الأمير الحفصي ، ونمي الخبر إلى السلطان أبي عنان فأمر بالقبض عليه ، وعلى الأمير وزج بهما في السجن سنة ١٣٥٦م - ٧٥٧هـ ، ثم أطلق بعد ذلك سراح الأمير ، وبقي ابن خلدون مسجوناً مدة ستين ، إلى أن مات السلطان أبو عنان سنة ١٣٥٨م - ٧٥٩هـ ، فبادر وزيره الحسن بن عمر إلى إطلاقه ، وإعادته إلى ما كان عليه .

فلما ثار امراء بني مرين على الوزير الحسن بن عمر ، وسلطانهم السعيد ، الصغير السن ، التفت جماعة منهم حول الأمير منصور أبي سليمان لتنصيبه ملكاً عليهم ، والتفت جماعة أخرى حول الأمير أبي سالم الذي عاد من منفاه في الاندلس مطالباً بالعرش . فانضم ابن خلدون إلى الأمير أبي سالم ، ونشر دعوته ، وخرج اليه مع طائفة من وجوه أهل الدولة ، ثم دخل العاصمة في ركابه ، فرعى له أبو سالم هذه السابقة ، واستعمله في كتابة سره وانشاء مخاطباته سنة ١٣٥٩م - ٧٦٠هـ .

قال ابن خلدون يصف أسلوبه في انشاء المخاطبات : « وكان أكثرها يصدر عني بالكلام المرسل ، من دون ان يشاركني أحد ممن يتحمل الكتابة في الاسجاع ، لضعف انتحالها ، وخفاء المعاني منها على أكثر الناس ، بخلاف غير المرسل ، فانفردت به يومئذ وكان مستغرباً عند من هم أهل هذه الصناعة » .

ثم ان السلطان ابا سالم ولى ابن خلدون خطة المظالم ، ففرح بهذا المنصب الجديد ، واتخذ نفسه بالشعر ، فنظم خلال ذلك كما يقول « الكثير من البحور ، المتوسطة بين الاجادة والقصور » ، ولما ثار الوزير عمر بن عبد الله على السلطان أبي سالم ، ونصب على الملك (ابن تاشفين) ، أقر ابن خلدون على ما كان عليه . ولكن ابن خلدون لم يفتن بذلك لأنه كان يقول « يسمو بطغيان الشباب إلى أرفع مما كان عليه » ، فغضب على الوزير عمر ، لما كان له عنده من سوابق ، ورأى ان يهجره ويتقطع عن دار السلطان مغاضباً له .

٤ - ثم غادر قاس وسافر إلى الاندلس بعد ان صرف أولاده وامهم إلى اخوالهم

في قسنطينة ، فحط بجبل الفتوح ، ثم خرج منه إلى غرناطة ، فاستقبله السلطان أبو عبدالله ، ووزيره لسان الدين الخطيب ، ورحبا به أجمل ترحيب ، لما كان له من سوابق عندهما يوم كانا في فاس ، ثم نظمه السلطان في عليّة أهل مجلسه واختصه بالنجاء في خلوته ، والمراكمة في ركوبه ، والمراكمة، والمطايبة ، والمفاككة في خلوات أنسه .

ولما أراد أبو عبد الله أن يعقد الصلح بينه وبين ملك (قشتالة) الذي استولى على (أشبيلية) واتخذها عاصمة للملكه ، أوفد ابن خلدون اليه سفيراً لمفاوضته في ذلك ، فاستقبله هذا الملك استقبالا جميلاً ، لعلمه بمزلقته ومكانة أسرته ، ووعدته بإعادة املاك اجداده اليه ، إذا هو رضي بالبقاء في خدمته ، فرفض ابن خلدون هذا العرض ، وعاد إلى غرناطة بعد اتمام سفارته ، ومعه من الهدايا اشياء ثمينة حملها إلى السلطان أبي عبدالله ، فأقطعها السلطان قرية بمرج غرناطة ، فرأى عندئذ أن يستقدم زوجته وأولاده من قسنطينة، فتوافرت له بعد وصولهم اليه اسباب الراحة والطمأنينة، ولم يعكر صفوه في مقامه الا شعوره بانقباض صديقه لسان الدين الخطيب ، وتنكره له خوفاً من تعاظم نفوذه لدى السلطان ، فأخذ يفكر في مغادرة الاندلس قبل ان تفسد السعيات ما بينه وبين لسان الدين الخطيب من أواصر المودة . وبينما هو يفكر في ذلك جاءه كتاب من سلطان (بجاية) يدعوه إلى الالتحاق به لتولي منصب الحجابة، فاستأذن سلطان غرناطة في الارتحال عنه ، دون اطلاعه على شيء من انقباض لسان الدين الخطيب ، فارتضى السلطان لفراقه ، ولم يسعه الا الإذن له بالسفر بعد مرور نحو ثلاث سنوات على مجيئه إلى الاندلس .

• — فلما وصل ابن خلدون إلى (بجاية) احتفل سلطانها محمد أبو عبد الله محمد بقدميه، وولاه منصب الحجابة وفاء له بعهد سابق كان قد أخذه على نفسه . يوم كان معتقلاً في فاس . والحجابة كما يقول ابن خلدون هي استقلال صاحبها بالدولة . والوساطة بين السلطان وأهل دولته ، لا يشاركه في ذلك أحد .-، وقد وصف ابن خلدون عمله في الحجابة فقال : « أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي ، واستقلت بحمل ملكه ، واستفرغت جهدي في سياسة اموره ، وتدبير سلطانه ، وقدّمني للخطابة بجامع القصبة ، وأنا مع ذلك عاكف بعد انصرافي من

تدبير الملك غدوة على تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبية لا انفك عن ذلك ، ولكن سرعان ما تصرفت بآبن خلدون الأحوال . فلم يدم اغتباطه بمنصبه الحديد إلا سنة واحدة . وذلك ان سلطان (بجاية) قتل في معركة دارت بينه وبين ابن عمه السلطان أبي العباس صاحب قسنطينة ، فلما وصل الخبر إلى (بجاية) انقسم الناس إلى طائفتين : طائفة قالت بالبيعة لبعض أبناء السلطان المقتول وطائفة قالت باستقبال صاحب قسنطينة ، فرأى ابن خلدون . وهو لا يزال على رأس الحكومة ، ان يأخذ بالرأي الثاني ثغافياً للمشكلات والفتن . فخرج إلى لقاء السلطان أبي العباس . وفتح له أبواب مدينة (بجاية) دون قتال . فأكرمه أبو العباس وأجرى الأحوال على معهودها ، إلا ان ابن خلدون لم يطمئن إلى ذلك خوفاً على نفسه من سعاية الواشين . وحسد الحاسدين . وقرر التحلي عن الحجابة . وطلب الإذن له بمغادرة (بجاية) .

٦ - واضطربت حياة ابن خلدون السياسية بعد ذلك اضطراباً شديداً . فقصده أولا مدينة (بسكرة) لما بينه وبين صاحبها ابن المزي من صداقة قديمة ، ثم كتب إليه السلطان (أبو حمو) صاحب تلمسان يستقدمه لتوليته منصب الحجابة ، فأبى ذلك . وأثر البقاء في بسكره . لا لرغبته في اعتزال السياسة بل لعزمه على اتباع أسلوب جديد فيها ، وهو استتلاف القبائل والتأثير بوساطتها في السياسة المغربية ، فتارة كان يحمل شيوخ القبائل على مشايعة سلطان تلمسان ، وتارة كان يحملهم على مشايعة سلطان المغرب . وأدنى ازدياد نفوذه في القبائل إلى خوف سلطان (بسكرة) منه ، فطلب هذا السلطان من سلطان المغرب ان يدعو ابن خلدون إلى فاس ، فلم يجد صاحبا بدأ من تلبية هذه الدعوة ، ولكنه لما غادر (بسكرة) ، وبلغ الصحراء اعترضه بعض شيوخ القبائل ، بايعاز من السلطان (أبي حمو) ، قال ابن خلدون : « اعترضونا هنالك ، فنجا من نجا منا على خيولهم إلى جبل (ديدو) ، وانتهبوا جميع ما كان معنا وارجلوا الكثير من الفرسان ، وأنا منهم ، وبقيت يومين ضاحياً عارباً ، إلى أن خلصت إلى العمران ولحقت بأصحابي بجبل ديدو » .

ثم واصل ابن خلدون بعد ذلك سفره إلى فاس ، فلما بلغها لقي من كرم الوزير ابن غازي وتوفير جرايته واقطاعه فوق ما كان يحسب ، فعكف هنالك في ظل الدولة وعنايتها على قراءة العلم وتدريسه .

ولكن الاضطرابات السياسية ، التي حاقت بالمغرب وقتئذ ، لم تلبث أن غيرت مجرى حياته ، فقد ظهر اذ ذاك في الافق اميران مرينيان هما الامير عبد الرحمن والامير أحمد ، قاما يطالبان بعرش المغرب ، فتعاهدا على التعاون حتى يبلغا ما يريدان على ان يكون الملك للأمير أحمد ، وحكم بعض الأقاليم للامير عبد الرحمن ، ولكنهما لم يكادا ينتصران على عدوهما المشترك حتى اختلفا في تأويل ما اتفقا عليه ، وهكذا عادت الفتن والفتال إلى المغرب وشعر ابن خلدون معها بوجوب الرحيل إلى مكان هادئ يعتزل فيه السياسة ويخلد إلى الراحة والاستقرار . فسافر إلى الاندلس ثانية (سنة ١٣٧٤) ، فرحب به سلطان غرناطة ترحيباً جميلاً ، إلا أنه سرعان ما قرر اخراجه من الاندلس ، نزولاً عند رغبة حكام المغرب ، الذين خافوا أن تؤدي اقامة ابن خلدون في الاندلس إلى افساد علاقتهم ببني الأحمر ، ذكروا لسلطان غرناطة في طلبهم ان روابط الصداقة التي بين ابن خلدون ولسان الدين الخطيب ، المفضوب عليه يومئذ ، ستؤدي إلى الكثير من المتاعب ، فأبحر ابن خلدون من الاندلس إلى (هين) ، وهي مرسى تلمسان التابعة للسلطان (أبي حمو) ، فرأى هذا السلطان ان يستخدم ابن خلدون في استئلاف القبائل وحملها على خدمته ، فتظاهر ابن خلدون بقبول طلبه وخرج من تلمسان إلى البطحاء ، ولحق بأولاد عريف ، فتلقوه بالحفاوة والكرامة ، وانزلوه في قلعة (ابن سلامة) .

٧- وهناك في قلعة (ابن سلامة) شرع ابن خلدون في تأليف كتاب العبر ، فأكمل منه المقدمة على النحو الغريب الذي ابتدأ اليه في خلوته ، ثم أقدم على كتابة أخبار العرب والبربر وزناته من حفظه ، فتبين له ان ما كتبه يحتاج إلى التصحيح والتصحيح ، ولم يكن في قلعة ابن سلامة كتب للمراجعة ، فرأى ابن خلدون ان يذهب إلى تونس ، حيث قرار آبائه ، ومساكنهم ، وآثارهم ، وقبورهم ، للبحث عن المصادر التي يحتاج اليها ، قال : « قبادرت إلى خطاب السلطان (يعني أبا العباس) بالفيتة إلى طاعته والمراجعة ، وانتظرت ، فما كان غير بعيد ، وإذا بخطابه وعهده بالأمان والاستحثاث للقدوم » .

٨- وهكذا ظعن ابن خلدون عن اولاد عريف بعد ان اقام في قلعة ابن سلامة اربعة اعوام (١٣٧٤ - ١٣٧٨) ، ووافى ابا العباس في ظاهر (سوسة) . فأكرم السلطان

وفادته وبراً مقدمه ، وبالغ في تأنيسه ، وشاوره في مهماته ، ثم رده إلى تونس وأوعز إلى وكيله في المدينة بتهيئة كل ما يحتاج إليه . قال ابن خلدون : « فرجعت إلى تونس وأويت إلى ظلي ظليل من عناية السلطان وحرمة ، وبشت إلى الأهل والولد وجمعت شملهم في مرعى تلك النعمة ، والقيت عصا التسيار » . ويظهر ان ابن خلدون لم يشغل هذه المرة في تونس بغير العلم والتدريس ، فأكب على كتابة تاريخه ، وأكمل منه اخبار البربر وزناته ، وكتب من اخبار الدولتين وما قبل الاسلام ما وصل إليه منها ، ثم توج الكتاب باسم السلطان ابي العباس ورفعه إلى خزانته .

وكان من المؤمل بعد ذلك ان يلقي ابن خلدون عصا الترحال وان يستريح إلى عزله ، إلا ان حساده الكثيرين أخذوا يوغرون صدر السلطان عليه ، فغشي عاقبة هذه السعايات ، وطلب من السلطان ان يحل سبيله لقضاء فرض الحج ، فاذن له السلطان بذلك ، وغادر تونس سنة ١٣٨٢م - ٥٧٨٤ . على سفينة لتجار الاسكندرية .

٩ - فلما وصل ابن خلدون إلى الاسكندرية بعد اربعين ليلة قضائها في البحر أخذ يعد عدة السفر إلى الحجاز ، ولكنه ، لأسباب لا نعرف كنهها حتى الآن ، قرر تأجيل سفره والذهاب إلى القاهرة ، لقد وصل إلى الاسكندرية لعشر ليال من جلوس الملك الظاهر برقوق على العرش ، فربما أراد بالذهاب إلى القاهرة ان يتصل بهذا الملك الجديد ، او ربما كان له مقصد آخر ، ونحن حتى الآن لا نعرفه . وقد وصف ابن خلدون جمال القاهرة وعظمة مبانيها وأسواقها ، فقال : « فرأيت حاضرة الدنيا ، وبستان العالم وعشر الأمم ، ومدرج الدر من البشر ، وإيوان الاسلام ، وكرسي الملك ، تلوح القصور والأواوين في جوه ، وتزهو الخوانق والمدارس والكواكب بأفاته ، ونضى الدرر والكواكب من علمائه » .

وما ان دخل ابن خلدون القاهرة حتى انثال عليه طلبة العلم ، فجلس للتدريس في الجامع الأزهر ، ثم اتصل بالسلطان برقوق ، فأبر مقامه ، وآنس غربته ، ووفر له البحراية من صدقاته ، وأولاه ثقته ، ثم سماه أستاذاً في المدرسة (القمحية) ، ثم في المدرسة (الظاهرية) ، ثم في مدرسة (صرغتمش) ، ثم عهد إليه في ادارة خانقاه البيرونية ، وهو مؤسسة صوفية هامة ، ثم ولاه القضاء المالكي .

وتدل اخبار ابن خلدون على ان النجاح في التدريس كان أيسر عليه من النجاح في القضاء ، لأنه كان سلس العبارة ، حسن المحاضرة واسع العلم ، لا ينهي كلامه حتى تلاحظه العيون بالتجلة والاحترام . أما عمله في القضاء فقد أثار عليه كثيراً من حملات الحاسدين ، واحقاد أصحاب المصالح من الاعيان ، لا لأنه كان غريباً عن مصر ، وليس له فيها عصبية يشد بها ازره ، بل لتشدده في الأحكام . قال : « فقتت بما دفع الي السلطان من ذلك المقام المحمود ، ورغبت جهدي بما امنني عليه من أحكام الله ، لا تأخذني في الحق لومة لائم ، ولا يزغني عنه جاه ولا سطوة ، مسوياً في ذلك بين الخصمين ، وآخذاً بحق الضعيف من الحكمين .. جانحاً إلى التثبت في سماع البيئات واجراء العدل مجراه » . فلا غرو إذا نظلم الناس من صرامة احكامه ، وقوة شكيمته ، قال : « فكثر الشغب علي من كل جانب ، واضلم الجويني وبين أهل الدولة » ، فاضطر إلى اعتزال منصبه في القضاء ، ووافق ذلك مصابه باهله وولده ، أصحابهم وهم في البحر في طريقهم إلى الاسكندرية قاصف من الريح ، « ففرقوا وذهب الموجود والسكن والمولود » ، فجزع ابن خلدون لعظم مصابه ، ومال إلى الزهد . ولكن السلطان (برقوق) ظل يغدق عليه نعمه ، ويوليه تأييده ، حتى فرغ منصب القضاء المالكي فأجاده اليه ثانية ، ولما اعتلى السلطان فرج بن برقوق عرش مصر ، بعد وفاة أبيه ، ثبت ابن خلدون في وظيفته ، ثم اضطر إلى عزله بتأثير السعاية والشغب عليه ، وهكذا تولى ابن خلدون قضاء المالكية مرتين في عهد السلطان (برقوق) واربع مرات في عهد السلطان فرج ، ولم يغادر مصر خلال اقامته فيها الا ثلاث مرات قصيرة ، مرة إلى مكة للحج ، ومرة إلى دمشق وبيت المقدس ، ومرة أخيرة إلى دمشق في ركاب السلطان (فرج) يوم خرج إلى سورية لصد هجوم تيمور سنة ١٤٠٠ م . ويشاء القدر ان يبلغ السلطان وهو يقوي اسوار دمشق للدفاع عنها خبر فتنة تمناك عليه في مصر ، فينكفي عن المدينة عائداً إلى القاهرة خشية من انتقاض الناس عليه هنالك .

فاجتمع بعض علماء دمشق في المدرسة العادلية ، واتفقوا على طلب الامان من تيمور ، وشاوروا نائب القلعة ، فأبى عليهم ذلك ، فخرجوا إلى تيمور متدئين من السور ، واتفقوا بعد اخذ الامان منه على فتح ابواب المدينة ، فلم ينجحوا في سعيهم ، وادى اصرار نائب القلعة على الدفاع عن المدينة إلى ارتباك الأمور وتعقدها ،

فرأى ابن خلدون ان يلجأ إلى تيمور بنفسه متديلاً من السور أيضاً ، فاقام عند الطاغية خمسة وثلاثين يوماً مؤملاً أن يحظى منه بما حظي به عند غيره من السلاطين ، فلم ينجح في سعيه ، فعاد بعد ذلك إلى مصر ، وبقي فيها حتى توفاه الله في ١٩ آذار سنة ١٤٠٦ م - ٨٠٨ هـ ودفن في مقبرة الصوفية .

٢ - عصره

تلك هي سيرة ابن خلدون ، وهي كما ترون سيرة رجل جمع بين نزعتين متضادتين في الظاهر ، متحدتين في الباطن . لقد أعدته جبلته للمغالبة ، فصار عالماً مشهوراً ، وفقياً مشهوراً ، وسياسياً حاذقاً ، وكانت حياته الشخصية صورة صادقة لحياة عصره . وإذا علمت ان عصره كان عصر تحول وانتقال ، لا بل عصر تفكك واضطراب ، لم تعجب لاضطراب حياته وتقلب أحواله بتقلب حوادث زمانه .

فقد خرجت الاندلس في عصر ابن خلدون من حوزة العرب ، إلى منطقة صغيرة منها لبني الأحمر ، كانت تشمل غرناطة ، والمرية ، وجبل الفتح .

اما بلاد المغرب فكانت منقسمة إلى ثلاث دول ، وهي : دولة بني مرين في المغرب الأقصى وعاصمتها فاس ، ودولة بني عبد الواد في المغرب الأوسط ، وعاصمتها تلمسان ، ودولة بني حفص في المغرب الأدنى ، وعاصمتها تونس . وكانت رقعة كل دولة من هذه الدول تتسع تارة ، وتقلص أخرى . وكان افراد كل اسرة حاكمة يتنافسون على الملك ، فيحارب بعضهم بعضاً . وكان السلاطين يقطعون لكل واحد من اولادهم امانة يورثها اولاده من بعده ، فيحارب الأمير أخاه ، او ابن عمه ، او يحارب في بعض الأوقات والده . وكثيراً ما كان حكام الاقاليم يقتسمون فرصة التزاع القائم بين أفراد الاسرة المالكة ، فيستقلون بالحكم ، او كان الوزراء يخلعون سلاطينهم . ثم يولون مكانهم أميراً صغيراً يقومون على وصايته . وهكذا كانت بلاد المغرب في هذا العصر موطن القلاقل والاضطرابات والانقلابات المتتالية ، تغلي فيها الفتن والثورات ، ويتقطع فيها حبل الأمن والاستقرار . وإذا علمنا ان القوى

المتنافسة على الحكم كانت تستعين بالعشائر البدوية في الوصول إلى غايتها ، أدركنا مبلغ ما يشعر به الرجل الذي يخوض غمار السياسة ، في هذه الازمنة الزاخرة بالتقلبات ، من شك وخوف وقلق . فقد كانت هذه العشائر أشبه شيء بالجيوش المرتزقة المستعدة للدخول في خدمة هذا الأمير أو ذاك ، وكان بعضها أشبه شيء بدويلات مستقلة ، تنجي الاتاوات باسم الخفارة ، وكثيراً ما كان مصير الحرب بين الفئات المتعارضة رهناً بانضمام العشائر الكبيرة إلى هذه الفئة أو تلك . وقد رأينا ابن خلدون يخوض غمار السياسة في فاس والاندلس وبجاية وغيرها ، ويقوم بين العشائر البدوية مدة من الزمان ، فلا شك ان ما كتبه عن تاريخ المغرب عامة ، وعن العمران البدوي خاصة ، كان ثمرة الملاحظات التي جمعها ، والخبرات التي اكتسبها ، خلال نشاطه السياسي ، بحيث أصبح اضطراب الاوضاع السياسية في المغرب مسرحاً للتجارب الاجتماعية التي أوحى اليه بالكثير من آرائه .

واما المشرق فقد كان يجملته احسن استقراراً من المغرب . والدليل على ذلك ان مصر كانت للمماليك ، يحكمونها مع الديار الحجازية والشامية في شيء من الدعة والسكون . نعم ان موت السلطان في مصر كان مصحوباً في بعض الأحيان بازمات سياسية خطيرة ، غير ان هذه الازمات كانت محصورة على العموم في دائرة المماليك أنفسهم ، وقلما كان سكان مصر يشركون فيها ، فلا غرو إذا وجد ابن خلدون في مصر استقراراً نسبياً ، فلم يشتغل فيها إلا بالتدريس والقضاء ، ولعل لتقدمه في السن أثراً في ميله إلى الاستقرار ، او لعل تجاربه السابقة في المغرب حملته على تحرير نفسه من المسؤوليات السياسية ، التي كانت عرضة لتقلب السلطان ، تارة ، وهدفاً لدسائس الحساد ووشاياتهم اخرى .

واما العراق فكان تابعاً للجلاتريين من المغول ، يمتد حكمهم منه إلى إيران ، الا ان ابن خلدون لم يذهب إلى العراق ، ولم يتصل بحكامه ، بل كانت دمشق نهاية رحلاته إلى الشرق ، وفيها كما رأينا اتصل بتيemor من دون ان يؤثر هذا الاتصال في تغيير مجرى حياته .

واما سائر اقسام العالم الاسلامي فقد كانت في دور انتقال ، نشأت فيه ، بعد انقراض الدولة السلجوقية والدولة المغولية ، عدة امارات ودويلات صغيرة مضطربة ومتفككة ، ثم قامت بعد ذلك حركتان قويتان تعملان على ازالة هذا التفكك ، وهما فتوحات تيمور وقيام دولة بني عثمان .

واما العالم الأوروبي فقد كان خلال هذا العصر على وشك الانتقال من أواخر القرون الوسطى إلى أوائل النهضة . ومع ان ابن خلدون يقول في مقدمته ان العلوم الفلسفية ببلاد الافرنجة من ارض رومة وما اليها من العدو الشمالية نافقة الاسواق ، وان رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ، ودواوينها جامعة متوفرة ، وطلبتها متكثرة (١) . فان اشارته السريعة إلى الحياة الفكرية في اوروبا لا تدل على أنه كان مطلعاً عليها تمام الاطلاع . لقد كان ابن خلدون معاصراً لحنا فرواسار (Jean Froissart) (١٣٣٧ - ١٤٠٤) في فرنسا ، ولبرتارك (Pétrarque) (١٣٠٤ - ١٣٧٤) في ايطاليا ، كما كان معاصراً لحافظ الشيرازي (١٣٢٠ - ١٣٨٩) في ايران ، ولابن بطوطة (١٣٠٤ - ١٣٧٧) والمقرئزي (١٣٦٤ - ١٤٤٢) والقلقشندي (١٣٥٥ - ١٤١٨) ولسان الدين الخطيب (١٣١٣ - ١٣٧٤) في البلاد العربية . وليس بين ولادة ابن خلدون ووفاة الشاعر (دانتي) الا احدى عشرة سنة . وهذا كله يدل على ان عصر ابن خلدون لم يكن خالياً من أعلام الفكر ، الا ان مقدمته فاقت جميع ما كتب في عصره ، وان ظلت مجهولة عند الاوروبيين حتى القرن التاسع عشر .

٣ - آثاره

لابن خلدون عدة كتب ذكرها لسان الدين بن الخطيب في كتاب « الاحاطة بأخبار غرناطة » وهي رسالة في المنطق ، وأخرى في الحساب ، وتلخيص لبعض كتب ابن رشد ، وشرح لقصيدة البردة ، وتلخيص لمختصر الامام فخر الدين الرازي ، وشرح

لرجز لسان الدين بن الخطيب في أصول الفقه . ولم يصل إلينا شيء من هذه الكتب والرسائل ، ويظهر أنها لم تكن معروفة في ذلك العهد ، ولا جديرة بالاهتمام ، فلم يرد ذكرها في كتب التراجم ، ولا في كتاب « التعريف » الذي ضمنه ابن خلدون ترجمة حياته . على أن ابن خلدون يتحدث في كتاب « التعريف » ، عن كتاب آخر في وصف بلاد المغرب ألفه في دمشق ، وقلعه إلى تيمور ، وهو يقع في اثني عشرة كراسة صغيرة ، لم يصل إلينا منها شيء .

وأشهر كتب ابن خلدون التي وصلت إلينا « كتاب العبر » الذي أهداه إلى أمير المؤمنين أبي فارس عبد العزيز بن أبي الحسن المريني ، وهو يعد بالرغم من تفاوت فصوله في الجردة والاتقان أهم مصدر لتاريخ عصره . وإذا كانت بعض أجزاء هذا الكتاب لا تخلو من النقص في عرض الحوادث وتفسيرها ، فإن أجزاءه الأخرى تضفي إلى علم التاريخ وثائق هامة . أما ما تضمنه هذا الكتاب من تاريخ البربر فيعد أعظم مصدر تاريخي لحياة القبائل العربية والبربرية في القرون الوسطى .

قال ابن خلدون في ديباجة هذا الكتاب : « فأنشأت في التاريخ كتاباً ، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً ، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً ، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً ، وبنيت على أخبار الأمم اللذين عمروا المغرب في هذه الأعصار ، وملأوا اكتاف النواحي منه والأمصار ، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار ، ومن سلف من الملوك والأنصار ، وهم العرب والبربر ، إذ هما الجبلان اللذان عرف بالمغرب مأواهما ، وطاب فيه على الأحقاب مثواهما ، حتى لا يكاد يتصور فيه ما عداهما ، ولا يعرف أهله من أجيال الآدميين سواهما ، فهذبت مناحيه تهذيباً ، وقربت لافهام العلماء والخاصة تقريباً ، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً ، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً ، وطريقة مبتدعة واسلوباً . وشرحت فيه من أحوال العمران والتقدم ، وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يمتدك بعلى الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ، حتى تترع من التقليد يدك ، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك (١) » .

ولما كان كتاب العبر مشتملاً على أخبار العرب والبربر وغيرهم من الأمم المعاصرة لهم سمّاه ابن خلدون : « كتاب العبر » ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، ، ورتبه على مقدمة وثلاثة كتب ، وهي :

المقدمة : في فضل علم التاريخ ، وتحقيق مذاهبه ، والاماع بمغالط المؤرخين .

الكتاب الأول : في العمران ، وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية ، من الملك ، والسلطان ، والكسب ، والمعاش ، والصنائع ، والعلوم ، وما لذلك من العلل والاسباب .

الكتاب الثاني : في اخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد ، وفيه الاماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم ، مثل النبط ، والسريانيين ، والفرس ، وبني اسرائيل ، والقبط ، واليونان ، والروم ، والترك ، والافرنجة .

الكتاب الثالث : في اخبار البربر ومن اليهم من زناة ، وذكر اوليتهم وأجيالهم ، وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول .

ثم ان ابن خلدون لما رحل إلى المشرق رأى ان يضيف إلى كتاب العبر ما نقص من اخبار ملوك العجم بتلك الديار ، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار (١) ، فجاء كتابه ، كما يقول ، مستوعباً « اخبار الخليقة » .

ويعدّ الكتاب الثالث من كتاب العبر اهم مرجع للباحثين في تاريخ البربر ، وسبب ذلك ان معظم ما جاء في هذا الكتاب لم ينقله ابن خلدون من مراجع مدونة ، بل اقتطفه من مشاهداته المباشرة خلال اتصاله بمختلف دول المغرب وقبائله ، وكتاب العبر الذي

بين أيدينا يشتمل على سبعة مجلدات ، جمعت المقدمة والكتاب الأول منه في مجلد واحد ، وهو المعروف في إياننا هذه باسم مقدمة ابن خلدون .

٤ - مقدمة ابن خلدون

تشتمل مقدمة ابن خلدون على قسمين أساسيين : الأول هو « المقدمة في فضل علم التاريخ ، وتحقيق مذاهبه ، والاملاص لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام ، وذكر شيء من أسبابها » ، والثاني هو « الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو ، والحضر ، والغلب ، والكسب ، والمعاش ، والصنائع ، والعلوم ونحوها ، وما لذلك من العلل والأسباب » .

ويشتمل هذا القسم الثاني على ستة أبواب ، وهي :

الباب الأول ، في « العمران البشري على الجملة » ، وفيه ست مقدمات : (الأولى) في ان الاجتماع الانساني ضروري ، (والثانية والثالثة والرابعة والخامسة) في قسط العمران من الأرض ، وفي الاقاليم وتأثير الهواء في ألوان البشر وأخلاقهم ، وشؤون معاشهم ، (السادسة) في الوحي ، والرؤيا ، وفي أصناف المتحركين للغيب من البشر بالفطرة او الرياضة ، وفي حقيقة النبوة والكهانة والعرافة .

الباب الثاني ، في العمران البدوي ، والأمم الوحشية ، والقبائل ، وما يعرض في ذلك من الأحوال .

الباب الثالث ، في الدول العامة ، والملك ، والخلافة ، والمراتب السلطانية ، وما يعرض في ذلك من الأحوال .

الباب الرابع ، في البلدان والأمصار ، وسائر العمران ، وما يعرض في ذلك من الأحوال .

الباب الخامس ، في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع ، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال .

الباب السادس ، في العلوم واصنافها ، والتعليم وطرقه ، وسائر وجوهه ، وما يعرض في ذلك كله من الاحوال .

ويكفي ان يطلع المرء على عناوين هذه الابواب ليعلم ان الغرض الذي قصد اليه ابن خلدون لم يكن تاريخياً فقط ، بل كان اعم من ذلك ، لأن التاريخ عنده خبر عن الاجتماع الانساني ، فلا يمكنك ان تمحص الاخبار ، وان تميز صدقها من كذبها تمييزاً تاماً الا بمعرفة طبائع العمران . فموضوع المقدمة اذن هو النظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، وتمييز ما يلحقه من الاحوال لذاته ، وبمقتضى طبيعته ، وما يكون عارضاً لا يمتد به ، وما لا يمكن ان يعرض له . فاذا احطنا باحوال العمران، وتعمقنا في دراسة ظواهره، وكشفنا عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر، امكنا، إذا روي لنا حادث تاريخي، ان نحكم بقبوله او تزييفه بحسب مطابقته لأحوال العمران ، أو عدم مطابقته لها . وهذا في نظر ابن خلدون أبلغ في التمهيد من تعديل الرواة وتبجيحهم .

فموضوع مقدمة ابن خلدون اذن مستقل بنفسه ، وهو العمران البشري ، والاجتماع الانساني، والبحث فيما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل التوحش، والتأنس ، والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما يتحله البشر باعمالهم ومساعدتهم من الكسب ، والمعاش ، والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال (١) . ومعنى ذلك ان موضوع علم العمران عند ابن خلدون شبيه بموضوع علم الاجتماع عند المحدثين ، لانه يبحث في الظواهر الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والثقافية وغيرها ، ويتكلم على العوامل الطبيعية والنفسية المؤثرة فيها .

وابن خلدون يصرح في مقدمته بأن هذا العلم الذي اهتمدى اليه علم « مستحدث

١ - المقدمة ، ص: ٣٥ من طبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت . وجميع الأرقام الواردة في هذا الفصل ، تشير الى صفحات هذه الطبعة .

الصنعة غريب التزعة، غزير الفائدة، اعثر عليه البحث، وأدى اليه الغوص^(١)، وانه لم يقف على الكلام في منحى هذا العلم لأحد من الخليفة قبله .

وهو يفرق بين موضوع هذا العلم وموضوع علم الخطابة ، وعلم السياسة المدنية ، لأن موضوع الخطابة انما هو الاقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي ، أو صدهم عنه . ولأن موضوع علم السياسة المدنية هو البحث في تدبير المتزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه . أما علم العمران فانه لا يبحث في شيء من ذلك ، بل يبحث في الظواهر الاجتماعية من جهة ما هي ظواهر طبيعية يمكن ادراك اسبابها ، ومعرفة ما يلحقها من العوارض لذاتها . نعم ان عند القدماء مسائل شبيهة بمسائل علم العمران ، مثل ما يذكرونه في اثبات النبوة من ان البشر متعاونون في وجودهم ، وانهم محتاجون في ذلك إلى الوازع والحاكم ، ومثل ما يذكرونه في اصول الفقه في باب اثبات اللغات من ان الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع ، ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الاحكام الشرعية بالمقاصد من ان الزنا والقتل مفسدان للنوع ، وان الظلم مؤذن بخراب العمران . فهذه المسائل التي يذكرونها مبنية على القول بضرورة الاجتماع البشري ، الا انها تجري لهم بالعرض في براهين علومهم ، وإذا قبل ان في كتاب السياسة لأرسطو ، وفي كلام ابن المقفع ، وفي كتاب سراج الملوك للطرطوشي، جزءاً صالحاً من هذه المسائل ، قال ابن خلدون : ان هذه المسائل غير مستوفاة ، وبراهينها مختلفة وأدلتها غير واضحة ، فدراسة الظواهر الاجتماعية على هذا النحو الذي ذهب اليه أمر مستحدث لم يسبقه إليه أحد ، وهو يقول في شيء من الاعتداد بالنفس ان الله الهه هذا العلم الهاماً ، ثم يعقب على ذلك بعبارة تدل على تحفظه وتواضعه ، فيقول : « فان كنت قد استوفيت مسأله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره واتحاه ، فتوفيق من الله وهداية ، وان فاتني شيء في احصائه ، واشتبهت بغيره ، فللناظر المحقق اصلاحه ، ولي الفضل ، لأنني نهجت له السبيل ، واوضحت له الطريق (١) » . ويقول في نهاية الكتاب الاول الذي هو طبيعة

ال عمران : « وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ، ولعل من يأتي بعدنا ، ممن يؤيده الله بفكر صحيح ، وعلم مبين ، يفرص في مسائله على أكثر مما كتبنا ، فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله ، وانما عليه تعيين موضع العلم ، وتنويع فصوله ، وما يتكلم فيه . والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل (١) » .

وكل من طالع مقدمة ابن خلدون اعجب بترتيب موضوعاتها ، وتسلسل معانيها ، ودقة الفاظها ، وسهولة اسلوبها ، واعتماد مؤلفها على الحس والتجربة في تعليل مسائلها . فهو كلما ذكر ظاهرة اجتماعية حاول البحث عن اسبابها ، وايد ذلك بالمشاهدات والامثلة الحسية . وبدل تفسيره التجريبي للظواهر الاجتماعية على اعتقاده ان المجتمع الانساني خاضع لنظام طبيعي ، وان لكل حالة من احواله عوارض ذاتية ، أو اسباباً طبيعية ، فليست طريقته اذن طريقة عقلية مجردة ، وانما هي طريقة استقرائية تجريبية تحاول استخراج القوانين العامة من ملاحظة الظواهر الحسية ، نعم ان بعض المسائل التي تناولها بالبحث لم تفسر تفسيراً وضعياً كافياً ، كسألة الوحي ، والرؤيا ، والحوارق ، وحقيقة النبوة ، والصفات الالهية ، الا انه لم يسلك في تفسير هذه الظواهر منهجاً نظرياً ، إلا لاعتقاده ان الانسان لا يستطيع بطبيعة فكره ان يدرك الحقائق الایمانية دون الاستناد إلى الخبر من الواضع الشرعي ، فموضوع الدين عنده معرفة الحقائق التي أوحى بها الله ، اما موضوع العلم فهو معرفة الحقائق التي يستطيع الانسان ان يحصلها بعقله الطبيعي ، دون معونة خارجية . وعلم العمران ، كغيره من العلوم الحكمية . يدخل في عداد الامور التي يستطيع الانسان ان يدركها بطبيعة فكره .

وهذه الملاحظة الأخيرة وحدها كافية لابرار الفرق بين طريقة ابن خلدون وطريقة ن تقدمه من فلاسفة العرب في دراسة الاجتماع الانساني . فالفارابي ينسج في مدينته الفاضلة على منوال افلاطون ، فيتصور مجتمعاً مثالياً لا مجتمعاً حقيقياً ، وابن سينا يعتقد ان في وسع الفيلسوف ان يصلح المجتمع ، وان يحقق الخير والتقدم بما

يسنه من الشرائع العادلة . أما ابن خلدون فانه يبحث في ظواهر المجتمع ، كما هي عليه في الواقع ، لا كما يجب أن تكون ، ولا أثر في كلامه للاحكام الانشائية ، ولا للمثل العليا التي يجب تحقيقها في التنظيم الاجتماعي والسياسي . انه فيلسوف وضعي ، او قل اذا شئت إنه فيلسوف واقعي او وجودي ، يعتقد ان الحياة الاقتصادية وامكانيات البشر العقلية ، وحياة الدول ومؤسساتها خاضعة للتطور ، وان هذا التطور مقيد بأسباب طبيعية . وهو يثبت ذلك كله ببراهين مستمدة من الواقع ، ويعلله بالملاحظات والأمثلة الحسية ، فكان للمجتمع الانساني نظاماً طبيعياً ، لا أثر للأفراد في تغيير مجراه ، وكان البيئة والتربية كافتان لتعليل منازع الافراد واتجاهاتهم .

وسيتبين لنا عند دراسة المسائل التي تضمنتها مقدمة ابن خلدون ان صاحبها يتصف بالكثير من الأصالة ، وأنه قد تميز على جميع من سبقه من العلماء بوضع أسس علم جديد ، أطلق عليه اسم علم العمران البشري ، أو الاجتماع الانساني ، وفي اضعاف مقدمته كثير من الأفكار التي تشبه أفكار (فيكو) و (مونتسكيو) و (ماكيافلي) و (اغوست كومت) و (كارل ماركس) و (داروين) و (دوركهايم) و (تارد) وغيرهم ، الا ان ظهور مقدمته في القرن الرابع عشر ، أي في العصر الذي أهرض فيه الاوروبيون عن الثقافة العربية ، ادى إلى تغطيتها بأغطية التغافل ، فما ظنك إذا كان صاحب المقدمة قد عاش في الدور الأول من عصور الانحطاط التي سيطر فيها المغول والمماليك وترك على العالم العربي ، فكان مصير أفكاره التي نشرها في تلك البيئة الجامدة كمصير حبات القمح التي يينزرها الفلاح في الأرض القاحلة ، فلم تنتشر ولم تشتهر الا في القرن التاسع عشر ، بعد ان طبعت المقدمة سنة ١٨٥٧ - ١٨٥٨ مرتين ، احدهما طبعة بولاق في مصر بإشراف الشيخ نصر الهوريني ، والاخرى في باريس على يد المستشرق (كاترمير) . اما طبعة الهوريني المبينة على مخطوطي تونس وفاس فهي مشتملة على كثير من الأغلاط ، واما طبعة (كاترمير) فهي اول طبعة علمية مبنية على اربع نسخ خطية ، ثلاث منها محفوظة في المكتبة الوطنية بباريس ، واحداها في المكتبة العامة في مونيخ . ثم توالى بعد ذلك طبعات المقدمة في بيروت والقاهرة ، وأشهر هذه الطبعات طبعة الشيخ عبد الله البستاني (بيروت ١٩٠٠)

وطبعة دار الكتاب اللبناني بإشراف يوسف اسعد داغر (بيروت ١٩٥٦) ، وطبعة علي عبد الواحد وافي (القاهرة ١٩٥٧) . وجميع هذه الطبعات ، على تفاوتها في الجودة والاتقان ، لا تزال محتاجة إلى إعادة النظر فيها ، لأنها لم تكن على تحقيق علمي دقيق . وما يقال على طبعات المقدمة يقال كذلك على ترجماتها إلى اللغات الأوروبية ، فإن أولى ترجماتها إلى الفرنسية ترجمة (دوسلان) المبنية على طبعة (كاتر مير) ، وهي في ثلاثة أجزاء ، صدر الأول منها سنة ١٨٦٢ ، والثالث سنة ١٨٦٨ بعنوان (Prolégomènes Historiques d'Ibn Khaldoun) ، وثالية هذه الترجمات ترجمة يوسف خوري إلى البرتغالية صدرت في (سان بارلو) سنة ١٩٥٨ ، وثالثها ترجمة روزنتال إلى الانكليزية في ثلاثة أجزاء ، صدرت في (نيويورك) سنة ١٩٥٨ بعنوان (An Introduction to History) ورابعها ترجمة (فنان مونتاى) إلى الفرنسية في ثلاثة أجزاء صدرت في بيروت بين عام ١٩٦٧ وعام ١٩٦٨ بعنوان (Discours sur l'histoire universelle) ، وهي اكمل من ترجمة (دوسلان) بدبياجتها وحسن أسلوبها ومطابقتها للأصل ، وإن كانت لا تتقل كلام ابن خلدون لفظة لفظة .

وجملة القول إن مقدمة ابن خلدون لم تثر اهتمام الغربيين إلا في القرن التاسع عشر ، فلما أدركوا قيمتها أخذوا يترجمونها ، ويلبسونها ويعلقون عليها ، مثال ذلك أن المستشرق النمساوي (هامر بورشتغال) يلقب ابن خلدون بمونتسكيو العرب^(١) ، ويقول : « قلما وجد بين المؤلفات ما يستحق أن يترجم ترجمة كاملة مثل مقدمة ابن خلدون » . ومثال ذلك أيضاً قول (كولوزيو) : « ليس لاحد أن ينكر أن ابن خلدون كشف عن مناطق مجهولة في عالم الاجتماع ... وأنه سبق ماكيافلي ، ومونتسكيو ، وفيكو إلى وضع علم جديد هو النقد التاريخي »^(٢) وقول (تاتانيل سميث) : « إن ابن خلدون

١ - من رسالة له باللغة الألمانية عنوانها . اضمحلال الاسلام بعد القرون الثلاثة الاولى ، نشرت سنة ١٨١٢ .

٢ - من دراسة له في «مجلة العالم الاسلامي» الفرنسية عهدتها عمر فاخوري ونشرها في رسالة عنوانها آراء غربية في مسائل شرقية ، دمشق ١٩٢٥ .

كشف عن ميدان التاريخ الحقيقي وطبيعته ، وهو فيلسوف مثل اوغوست كونت ، وتوماس بكنل ، وهربرت سبنسر ، وصل في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها كونت نفسه في النصف الاول من القرن التاسع عشر^(١) ، وقول (فارد) في كتابه علم الاجتماع النظري : « كانوا يظنون ان اول من قال بمخضوع الحياة الاجتماعية لمبدأ الحتمية هو مونتسكيو او فيكو ، في حين ان ابن خلدون ، وهو من رجال القرن الرابع عشر ، كان قد قال بذلك قبلهما بمدة طويلة » ، وقول (روبرت فلنت) في كتابه تاريخ فلسفة التاريخ : « ان اول كاتب اتخذ البحث في التاريخ موضوعاً لعلم خاص هو ابن خلدون » ، وقول (دي بور) في تاريخ الفلسفة في الاسلام : في مقدمة ابن خلدون « كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ، وهي في جملتها عمل عظيم مبتكر » ، ان ابن خلدون « أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الانساني وبين علله القريبة مع حسن الادراك لمسائل البحث وتقريرها مؤيدة بالادلة المقنعة . . وهو يرى ان للمدينة ولل عمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره » وقول (توينبي) : « لا شك ان مقدمة ابن خلدون أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان (٢) » . ولا حاجة إلى إيراد أقوال أخرى غير هذه لإبرهان على المنزلة التي يتمتع بها ابن خلدون في نظر علماء الغرب ، فهو مفكر مبدع ، درس الظواهر الاجتماعية بعقل هادئ رصين ، وآمن بمبدأ الحتمية الاجتماعية ، وفسر حوادث التاريخ تفسيراً فلسفياً مرضياً ، وان كان لم يطبق في كتاب العبر قوانين العمران التي سنّها في مقدمته . وإذا كانت بعض نظرياته الاجتماعية تضعه في مقدمة فلاسفة التاريخ ، فإن كلامه على الكسب والمعاش والصنائع يضعه في مقدمة علماء الاقتصاد ، وهو أول من حاول ان يربط التطور الاجتماعي بأسباب طبيعية ، وان كان لا يشير إلى مسأله الكبرى . ولا ينوه بموضوعه ومنهجه ، الا تنوياً مجملًا ، وقد قلنا سابقاً : ليس على مستنبط الفن احصاء جميع مسأله واستيفائها . ومع ان العلماء الذين جاؤوا

١ - من كتاب له عنوانه ابن خلدون مؤرخ واجتماعي وفيلسوف .

٢ - دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، نقله الى العربية محمد عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص : ٢٧٧ - ٢٧٨ .

٣ - A. J. Toynbee, A Study of History, 2e ed. London, 1935 III, - p. 332.

بعد ابن خلدون في العالم العربي لم يواصلوا أبحاثه الاجتماعية لا كمال ما ينقصها ، فان آراءه السياسية والاجتماعية قد أثرت في كثير من رجال السياسة . لا شك ان كل تفكير تاريخي هو تفكير نسبي تابع لظروف الزمان والمكان ، وما يصدق على المجتمعات العربية والقبائل البربرية في عصر ابن خلدون قد يصدق على المجتمعات الاوربية او لا يصدق عليها ، ولكننا إذا علمنا ان ابن خلدون قد سبق زمانه بابتكار كثير من النظريات التي لا تزال حتى الآن جديرة بالتقدير ، علمنا ان تأثيره يتجاوز حدود عصره ، ويضعه في صف العظماء الذين وجهوا العقل البشري توجيهاً جديداً . وقصارى القول ان مقدمة ابن خلدون من روائع الفكر العالمي ، ومؤلفها الذي عاش في القرن الرابع عشر استطاع ان يهتدي بتجربته وقوة فكره إلى وضع أسس علم جديد مبني على طريقة وضعية ، وهو علم العمران البشري أو الاجتماع الانساني .

فلسفة ابن خلدون

إذا ذكر ابن خلدون ، ذكر معه الاهتمام بالنقد التاريخي ، والبعد عن علم ما بعد الطبيعة ، والتحرر من قيود الفلسفة المشائية ، فهو وإن كان لم يطبق طريقته التاريخية في تمحيص الاخبار وتحقيقها تطبيقاً دقيقاً ، إلا أنه برهن كما يقول (بونول) على انه رائد من روّاد علم الاجتماع الحديث . لقد أراد ان يعطى حوادث التاريخ بطابع العمران ، فساقه هذا التعليل إلى النظر في موضوع آخر لا يقل خطورة عن الموضوع الاول ، وهو ما نطلق عليه اليوم اسم فلسفة التاريخ .

وسنقتصر بحثنا في فلسفة ابن خلدون على الالام بثلاثة موضوعات أساسية ، وهي :

١ - النقد التاريخي . ويشتمل على البحث في علم التاريخ ، ومغالط المؤرخين ، وحاجة المؤرخ إلى علم العمران .

٢ - علم العمران ، وفيه إشارة إلى اربعة موضوعات ، وهي :

أ - العمران البشري على الحملة ، نشأته ، واثر الاقليم والتربة فيه .

ب - العمران البدوي ، القبائل ، وصفات البدو .

ج - العمران الحضري ، نشأة الدولة ، ومنازع الملك فيها وعمرها .

د - وجوه المعاش .

٣ - موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة .

١ - علم التاريخ

حقيقة التاريخ عند ابن خلدون : انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل التوحش ، والتأنس ، والعصبيات ، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما يتحلله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال (١) . وهذا القول ، الذي استشهدنا به سابقاً ، يدل على ان موضوع التاريخ عند ابن خلدون واسع جداً ، فهو لا ينحصر في أخبار الدول ، والملوك ، والوقائع ، والحروب ، بل يشمل كل ما يطرأ على الحياة الاجتماعية من تغير في مؤسساتها وأوضاعها ، كالتغيرات الاقتصادية والثقافية وغيرها . فكان المقصود بالتاريخ عنده تاريخ الحضارة ، لا التاريخ السياسي وحده ، وكان موضوعه الشامل يتعدى حدود التاريخ المحض ، ويحيط بمسائل الفلسفة الاجتماعية ، أو مسائل علم الاجتماع العام .

والتاريخ من الفنون التي يشغف بها الخواص والعوام على السواء ، وسبب ذلك تشوق الناس جميعاً إلى معرفة أخبار الماضي ، لأن هناك فرقاً بين مفهوم التاريخ عند العوام ، ومفهومه عند الخواص ، لأن الخواص يدركون بواطن الأمور على حين أن العوام لا يدركون إلا ظواهرها . قال ابن خلدون : ان التاريخ فن تتداوله الأمم والأجيال ، وتشدد اليه الركائب والرحال ، وتسمو إلى معرفته السوق والأغفال ، وتتنافس فيه الملوك والأقوال ، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال . إذ هو ، في ظاهره ، لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأولى ، تنمق فيها الأقوال ، وتضرب فيها الأمثال ، وتطرف بها الاندية إذا غصتها الاحتفال ، وتؤدي لنا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال ، واتسع للدول فيها النطاق

والمجال ، وعمرؤا الأرض حتى نادى بهم الارتحال ، وحن منهم الزوال ، وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق ، وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق (١) .

وإذا كان الغرض الأسمى من علم التاريخ معرفة بواطن الأمور، كان من الواجب على المؤرخ أن يعمل على اجتناب المغالط، وأن يجمع في منهجه بين أمرين أساسيين :
الأول تمحيص الأخبار ، والثاني تعليل الوقائع

٢ - مغالط المؤرخين

كثيراً ما يقع المؤرخون في المغالط لأسباب نفسية أو اجتماعية، أو لجهلهم بقوانين الطبيعة وأحوال العمران ، ولذلك وجب على المؤرخ تمحيص الأخبار لتمييز الحق من الباطل ، والصدق من الكذب فيها ، لأن « الغلط والوهم نسيب للأخبار واخليل (٢) » ، ولأن الحكايات والروايات « مظنة الكذب ومطية الهلر (٣) » ، ولأن الكذب منطرق « للخبر بطبيعته ، وله اسباب تقتضيه (٤) » ، وهذا كله يوجب على المؤرخ الحقيقي نقد الأخبار لاجتناب الغلط والوهم ، وسبيل ذلك معرفة الاسباب الداعية إلى الكذب .

١ - فمن هذه الأسباب التشيع للاراء والمذاهب ، « فان النفس ؛ إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر ، أعطته حقه من التمحيص والنظر ، حتى تثبت صدقه من كذبه ، وإذا خاثرها تشيع لرأي أو نحوه ، قبلت ما يوافقها من الأخبار

١ - المقدمة ، ص: ٣ - ٤ .

٢ - المقدمة ، ص: ٤ .

٣ - المقدمة ، ص: ١٠ .

٤ - المقدمة ، ص: ٣٥ .

لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها (١) ، يحول بينها وبين الانتقاد والتمحيص ، فتقع في قبول الكذب ونقله .

٢- ومن الأسباب الداعية إلى الكذب في الأخبار الثقة بالناقلين ، فإن الراوي قد يكون كاذباً ، فإذا وثق المرء به ، نقل كذبه إلى غيره بغير قصد ، ولا سبيل إلى اجتناب مثل هذه الأخطاء إلا بالتعديل والتجريح ، أي بنقد عدالة الرواة ، وأمانتهم في القول ، وسلامتهم من الكذب .

٣- ومنها الذهول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب (٢) . ومعنى ذلك ان الناقل قد يكون صادقاً في نقله ، ويكون مع ذلك غلطاً في فهمه ، فإذا نقل الخبر كما عاين وسمع ، وهو ذاهل عن المقاصد ، وقع في الخطأ وهو يظن أنه صادق .

٤- ومنها توهم الصدق وهو كثير . وإنما يجيء هذا التوهم في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين . ولعلنا إذا أردنا ان نفرق بين هذا السبب والسبب الثاني الذي سبق ذكره نستطيع أن نقول : ان ابن خلدون يريد بتوهم الصدق عدم الثقة بالناقلين وان كثرة عددهم ، وتواترت رواياتهم

٥- ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع ، لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع ، فينقلها المخبر كما رآها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه ، فإن بعض الدسائسين قد يلبسون الأمر على الناس أو يصطنعون بعض الوقائع ، فإذا لم يفتن المُرْخ إلى ما يداخل أخبارهم من التلبيس والتصنع ، ولم يعرف كيف تنطبق الأحوال العامة على الوقائع الجزئية ، لم يستطع أن يجتنب الوقوع في الخطأ .

٦- ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب المجلة والراتب بالثناء والمدح

١ - المقدمة ، ص : ٣٥ .

٢ - المقدمة ، ص : ٣٥ .

وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر . فينسبون إليهم من الأعمال والمآثر ما ليس لهم ،
« فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة » ، فالنفوس مولعة بحب الشئ ، والناس
متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ،
ولا متنافسين في أهلها » ، وذلك كما يحدث في كثير مما يكتبه بعض المؤرخين عن
الملوك والوزراء ، فيبالغون في وصف مآثرهم ارضاءً لهم ، وتقرباً إليهم .

٧- ومنها « الجهل بطبائع الأحوال في العمران » ، فإن كل حادث من الحوادث ،
ذاتاً كان أو فعلاً ، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته . وفيما يعرض له من أحواله ،
فإذا كان السامع عارفاً بطبيعة الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها ، أعانه
ذلك ، في تمحيص الخبر ، على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ في التمحيص من
كل وجه يعرض (١) . مثال ذلك ان بعض المؤرخين الجاهلين بطبائع الأحوال في
العمران قد ينقلون اخباراً تحكم هذه الطبائع باستحالة حدوثها ، فالمسعودي وغيره
من المؤرخين مثلاً نقلوا « عن جيوش بني اسرائيل بأن موسى عليه السلام أحصاهم
في التيه ، بعد أن أجاز من يطبق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها فكانوا
ست مائة ألف أو يزيدون (٢) » . فهذا العدد الذي ذكره المسعودي تحكم طبائع
العمران باستحالته ، لأن الذي بين موسى واسرائيل إنما هو أربعة آباء على ما ذكره
المحققون ، وكان مقامهم بمصر إلى أن خرجوا مع موسى إلى التيه مائتين وعشرين
سنة ، فلا يعقل اذن ان يتشعب النسل في مثل هذه المدة ، ويبلغ هذا العدد . ومثال
ذلك أيضاً أن جهل المؤرخين بقوانين الطبيعة وقعهم في كثير من الخطأ عند نقل الأخبار
وتسجيلها ، مثل « ما نقله المسعودي أيضاً عن الاسكندر لما صدته دواب البحر
عن ميناء الاسكندرية ، وكيف اتخذ تابوت الخشب ، وفي باطنه صندوق الزجاج ،
وغاص فيه ، إلى قعر البحر ، حتى رسم صور تلك الدواب الشيطانية ، التي رآها ،
وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ، ونصبها حذاء البنيان ، ففرت تلك الدواب حين

١ - المقدمة ، ص : ٣٦ .

٢ - المقدمة ، ص : ١٠ .

خرجت وعايستها، وتم له بناؤها في حكاية طويلة، من أحاديث خرافة مستحيلة (١) .
فهذا الخبر الذي أورده المسعودي يدل على الجهل بقوانين الطبيعة
لأن الإنسان إذا وضع في صندوق من زجاج ، وضاق عليه الهواء مدة من الزمان
هلك في مكانه . وعلاج هذه الطائفة من الاسباب أن يكون المؤرخ عالماً بطبائع
الاحوال في العمران ، ملمّاً بالعلوم الطبيعية وقوانينها ، حتى يستبعد كل ما يخالفها .

٨ - ومن اسباب الوقوع في الخطأ ولوع النفس بالغرائب ، وسهولة التجاوز على
اللسان ، مثال ذلك ان الناس إذا تحدثوا عن عساكر الدول ، أو اخلدوا في احصاء
أموال الجبايات ، وخراج السلطان ، وفتقات المترفين ، وبضائع الأغنياء والموسرين
توغلوا في العدد ، وتجاوزوا حدود العوائد ، وطلاوعوا وساوس الإغراب ، وما ذلك
الآلئ النفس إلى المبالغة في نقل الأخبار ، ولعدم تصور ما معاني الألفاظ ومفاهيم
الاعداد تصوراً واضحاً (٢) .

٩ - ومن أسباب الوقوع في الخطأ قياس الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً كالذي
يسمع أخبار الايام الماضية ، ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها ، فيجريها
لأول وهلة على ما عرف ، ويقيسها بما شهد ، مع ان الفرق بينهما قد يكون كبيراً ،
فيكون ذلك سبباً لوقوعه في مهواة من الغلط . لا شك ان بين الحاضر والماضي
تشابهاً ، والماضي كما يقول ابن خلدون « اشبه بالآتي من الماء بالماء » (٣) . ولكن قياس
الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً لا يخلو من الخطأ ، لأن أحوال العالم والأمم لا
تدوم على وتيرة واحدة ، ولذلك كان من الواجب على المؤرخ ، عند المماثلة بين
الحاضر والماضي ، أو بين الشاهد والغائب ، ان يبحث عما بينهما من الوفاق
والخلاف ، للنجاة من الغلط والوهم .

١ - المقدمة : ص : ٣٦ .

٢ - المقدمة ، ص : ١١ .

٣ - المقدمة ، ص : ١٠ .

١٠ - على ان هذه الأسباب التي ذكرناها قد تجتمع كلها أو بعضها في أمر واحد ، فيكون الوقوع في الخطأ ناشئاً عن عدة أسباب ، لا عن سبب واحد ، مثال ذلك : ان الشهرة كثيراً ما تكون سبباً للوقوع في الوهم والغلط ، لأن كثيراً ممن اشتهر بالشر كان في حقيقته بخلاف ذلك ، وسبب نسبة الشر اليه ما ينقل عنه من الاخبار ، الاخبار يدخلها الذهول عن المقاصد ، ويدخلها التعصب ، والتشيع ، والوهم ، ويدخلها الجهل بمطابقة الحكايات للأحوال ، لحفاؤها بالتلبيس والتصنع ، او لجهل الناقل ، ويدخلها التقرب لاصحاب التجارة والمراتب الدنيوية بالثناء والمدح ، وتحسين الأحوال ، وإشاعة الذكر بذلك . . . وأين مطابقة الحق مع هذه كلها (١) .

١١ - ولعلنا إذا أردنا ان نلخص أسباب الوقوع في الغلط والوهم نستطيع أن نقسمها بجمليتها قسمين ، وهما : الاغلاط القصدية ، والاغلاط اللاقصديّة ، اما الاغلاط القصدية ، فهي الاخبار الكاذبة التي يضعها الدساسون لترويج مذهب ، ويلفقونها لترويج مذهب ، او نشر دعوة ، او توفير منفعة ، او اصطناع امر يلبسون به على الناس .

واما الاغلاط اللاقصديّة فهي الاخبار المخالفة للواقع ، التي ينقلها بعض الرواة عن حسن نية ، لجهلهم ، أو قلة فهمهم ، أو عدم تدقيقهم فيما يسمعون ويشاهدون ، أو لميلهم إلى المبالغة ، وولوعهم بالغرائب ، او لاسترسالهم في قياس الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً (٢) .

وقد تجتمع الاغلاط القصدية واللاقصديّة في خبر واحد ، كالخبر الذي ينقله مخبر صادق عن مخبر دسّاس ملقّق لثفته به ، أو لعجزه عن تمحيص الخبر الذي يسمعه . لا سيما إذا كان ذلك الخبر موافقاً للمذهب الذي يتحله .

١ - المقدمة ، ص : ٢٧٨ .

٢ - ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، ص : ٢٧٣ .

٣ - حاجة المؤرخ الى علم العمران في تمحيص الاخبار وتعليل الوقائع

يمكننا الآن بعد الذي ذكرناه من أسباب الوقوع في الغلط والوهم ، ان نبين لكم قواعد اجتنابها . وهي التجرد من الهوى والتشيع ، والتزام الحق ، والاقدام على البحث التاريخي دون غرض سابق ، والعناية بتمحيص كل خبر تخالطه ريبة .

وسبيل ذلك امران اساسيان: الأول هو النظر في مبلغ صدق الرواة وأمانتهم، والثاني هو النظر في إمكان الوقائع المروية أو استحالتها .

١ - اما صدق الرواة وعدالتهم فيتعين بالتجريح والتعديل ، على ما قرره علماء التفسير والحديث في قواعدهم ، فعلماء الحديث يستندون في أبحاثهم إلى ما نقله الرواة من أقوال الرسول وأفعاله ، فينتقدون رواية كل راوٍ ، ولا يقبلون روايته الا إذا كان منصفاً بالعدالة والصدق ، ان موقفهم ازاء الأحاديث المنقولة اليهم كموقف المؤرخ لآراء الاخبار والوقائع ، وابن خلدون يقرن بينهم وبين المؤرخين ، فيقول « وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وائمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم على مجرد النقل غشاً أو سميئاً (١) » ، الا أنه يرى مع ذلك ان بين طريقة تمحيص الاخبار الشرعية ، وطريقة تمحيص الاخبار التاريخية فرقاً جوهرياً . وسبب ذلك ان الاحكام التي تبنى على الاخبار الشرعية أحكام انشائية ، تعين واجبات المكلفين ، وتأمرهم بالعمل او بالترك ، ويكفي في وجوب العمل بالاحكام الشرعية حصول الظن بصحة الخبر ، والتجريح والتعديل كافيان لتوليد هذا الظن ، ولإيجاب العمل بمقتضاه .

أما الاحكام التي تتضمنها الاخبار التاريخية فهي أحكام خبرية ، محضة لا تأمر بالعمل ، أو بالترك ، بل تقرر الواقع كما هو ، ولذلك كان من الضروري النظر في مطابقتها او عدم مطابقتها للوقائع ، وهذا لا يمكن أن يتم بطريق التجريح والتعديل ، أي بنقد عدالة المخبرين وامانتهم ، بل يحتاج الى أمر آخر . قال ابن خلدون :

« إنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية ، لأن معظمها تكاليف انشائية اوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها ، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والنزاهة . أما الاخبار عن الوقائع ، فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار بالمطابقة ، ولذلك وجب ان ينظر في امكان وقوعه ، وصار فيها ذلك اهم من التعديل ومقدماً عليه ، اذ فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة » .

ومعنى ذلك ان ابن خلدون يفرق هنا بين الموجود في الذهن ، والموجود في الخارج ، ويقول ان الأحكام الشرعية أحكام ذهنية يطلب العمل بموجبها . نعم ان العمل يفضي الى حدوث الشيء في الخارج ، وفقاً لمقتضيات هذه الأحكام ، ولكن الأحكام الشرعية لا تنقيد بما هو موجود في-الخارج ، بل توجب ان يكون الموجود في الخارج مطابقاً لها بخلاف الأحكام العلمية ، التي لا تعدّ صحيحة ، إلا اذا كانت مطابقة للموجود في الخارج أولاً . ولذلك قال ابن خلدون ان التجريح والتعديل يكفيان لتمحيص الاخبار الشرعية ، غير انهما لا يكفيان لتمحيص الاخبار التاريخية .

٢- فلا بدّ اذن في تمحيص الاخبار التاريخية من أمر آخر أشرنا اليه سابقاً وهو النظر في امكان حدوث الشيء في حد ذاته ، أو في استحالته . ولا يمكن النظر في هذا الامكان أو هذه الاستحالة إلا بمعرفة طبائع العمران . قال ابن خلدون : « تمحيصه (اي تمحيص الخبر) إنما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه واوثقها في تمحيص الاخبار ، وتميز صدقها من كذبها ، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يرجع الى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع . وأما اذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح (١) . وليس المقصود بالامكان هنا الامكان المطلق ، وإنما المقصود به الامكان الطبيعي ، قال ابن خلدون : « فليرجع الانسان إلى أصوله ، وليكن مهيمناً على نفسه ، ومميزاً بين طبيعة الممكن والمستحيل بصريح عقله ومستقيم قطره ، فما دخل في نطاق

الامكان قبله وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الامكان العقلي المطلق ، فان نطاقه اوسع شيء ، فلا يفرض حداً بين الواقعات ، وإنما مرادنا الامكان بحسب مادة الشيء (١) . ولا تتم لنا معرفة الامكان بحسب مادة الشيء الا اذا بنينا احكامنا الخبرية على العلم ، فعلم الطبيعة يعيننا على استبعاد الأخبار المخالفة للقوانين الطبيعية . وعلم العمران يعصمنا من قبول الأخبار الزائفة ، المخالفة لقوانين الحياة الاجتماعية . وفي ذلك يقول ابن خلدون : « فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة ، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يعتد به ، وما لا يمكن ان يعرض له . واذا فعلنا ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه ، وحينئذ فاذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران ، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً ، يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه (٢) » .

فلعلم العمران اذن فائدتان : الأولى ذاتية له ، وهي غرضه الذاتي المباشر من حيث انه يبحث عن القوانين المحيطة بالظواهر الاجتماعية ، وهذا شأن جميع العلوم الطبيعية ، لأن الغرض الذاتي المباشر لكل علم منها هو مجرد الوقوف على طبيعة طائفة من الظواهر والالام بقوانينها ، والثانية فائدة غير مباشرة وغير ذاتية ، وهو انه يعصم المؤرخين من الوقوع في مهاوي الغلط ، ومن قبول الأخبار التي تحكم طبيعة العمران بامتناع حدوثها .

١ - المقدمة ، ص : ١٨٢ .

٢ - المقدمة ، ص : ٣٧ - ٣٨ .

٢ - العمران البشري على الجملة

العمران عند ابن خلدون ، هو التساكن والتنازل في مصر او حلة للأنس بالعشير ، واقتضاء الحاجات ، لما في طباعهم من التعاون على المعاش (١) ، وهو يوهان : العمران البدوي ، والعمران الحضري .

فالعمران البدوي هو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال ، وفي الحلال المنتجة من القفار وأطراف الرمال .

والعمران الحضري هو الذي يكون بالامصار والمدن للاعتصام بها ، والتحصن بجدرانها .

وسواء أكان العمران بدوياً أم حضرياً ، فإن له احوالاً تخصه بمقتضى طبيعه ، لأن لكل حادث من حوادث العالم ذاتاً كان أو فعلاً طبيعة تخصه في ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله (٢) ، واذا كان لكل حقيقة وجودية عوارض ذاتية تلحقها بمقتضى طبيعتها ، كان لا بد من ان يكون لها علم يخصها . وهذا يصدق على الاجتماع الانساني بدوياً كان او حضرياً ، فإن له طبيعة تخصه ، وعلماً يخصه . وموضوع هذا العلم ، كما بينا سابقاً هو البحث فيما يعرض لطبيعة العمران من الأحوال التي تحدث فيه بمقتضى طبيعه ، وهو ذو مسائل مختلفة تتناول ما يلحق العمران من العوارض الذاتية واحدة بعد اخرى . وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً .

ولا يكفي في هذا العلم ان يكون ذا موضوع مستقل عن موضوعات العلوم الاخرى ، بل يجب ان يكون للظواهر التي يفحص عنها علل وأسباب تفسرها ، وقوانين طبيعية تضبطها . وهذان الشرطان متوافران في علم العمران البشري ، لأن موضوعه مستقل عن غيره ، ولأن جميع الأحوال التي يتناولها بالبحث خاضعة

١ - المقدمة ، ص : ٤١ .

٢ - المقدمة ، ص : ٣٥ - ٣٦ .

لقوانين طبيعية . والدليل على ذلك قول ابن خلدون انه يريد ان يبحث « في طبيعة العمران في الخليفة ، وما يعرض فيها من البدو ، والحضر ، والتغلب ، والكسب ، والمعاش ، والصنائع ، والعلوم ونحوها ، وما لذلك من العال والاسباب (١) » . وقوله : « ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من احوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية (٢) » .

وكثيراً ما يجده يستعمل لفظ طبائع العمران للدلالة على ان للاجتماع الانساني قوانين طبيعية ، مثل قوله : ان « للعمران طبائع في احواله » ، وقوله : ان المؤرخ يجب ان يكون « عارفاً بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومتنصياته (٣) » ، وقوله : « كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبته انما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر (٤) » . واشارته في عدة مواضع من مقدمته الى طبيعة الملك ، وطبيعة العصبية ، وطبائع الاكوان ، وطبيعة الوجود . واذا علمنا ان للفظ الطبيعة عنده معنى آرسطياً ، وهو دلالة على الصورة النوعية للشيء - أي على مبدأ حركات الشيء - وعلى سائر عوارضه الذاتية ، علمنا ان المقصود بطبيعة العمران تحليل جميع احواله بأسباب طبيعية ، وقوانين حتمية ، لا تقع بالاختيار بل بضرورة الوجود وترتيبه . فالهرم مثلاً ، اذا نزل بالدولة ، كان حدوثه طبعياً كالحرم في المزاج الحيواني ، فانه من الامراض المزمنة ، لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها ، لأنه طبيعي ، والامور الطبيعية لا تتبدل (٥) . والمجتمع الانساني ايضاً يتقل من طور الى طور ، فطور الحضارة يتبع طور البداوة ، والملك غاية العصبية ، وهو يقع بضرورة الوجود وترتيبه . فهذه الاقوال كلها تدل على ان ابن خلدون يعتقد ان ظواهر الاجتماع الانساني مقيدة بقوانين طبيعية ، كغيرها من ظواهر الطبيعة ،

١ - المقدمة ، ص : ٣٥ .

٢ - المقدمة ، ص : ٤١ .

٣ - المقدمة ، ص : ٣٦ .

٤ - المقدمة ، ص : ٢٣٦ .

٥ - المقدمة ، ص : ٢٩٣ - ٢٩٤ .

وهي ضرورة الوجود . لقد قال (مونتسكيو) : ان القوانين هي الروابط الضرورية الناشئة عن طبائع الاشياء ، وهذا القول لا يخلف كثيراً عن كلام ابن خلدون على طبائع العمران وطبائع الالكون ، ان لاحوال المجتمع الانساني في نظره قوانين تخصها بمقتضى طبائعها ، وهذه القوانين ضرورية :

وسنقصر كلامنا الآن على الالمام بمحقتين اساسيتين ، وهما : نشأة العمران البشري ، والعوامل المؤثرة فيه .

١ - نشأة العمران البشري :

٢- يبدأ ابن خلدون كلامه على العمران البشري بقوله : « ان الاجتماع الانساني ضروري » ، ويعبر الحكماء عن ذلك بقولهم ان الانسان مدني بالطبع ، أي لا بد له من الاجتماع . ولذلك سبيان :

الاول اضطرار الانسان الى التعاون مع أبناء جنسه على تحصيل حاجته من الغذاء . والثاني اضطراره الى التعاون معهم على دفع عادية الحيوانات الضارية .

قال ابن خلدون : « ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه ... فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه ليحصل القوت لهم (١) » . وكذلك « الواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة ، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ، ولا تفي قدرته ايضاً باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها ، فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه (٢) » .

١ - المقدمة ، ص : ٤٢ .

٢ - المقدمة ، ص : ٤٢ .

فالتعاون ضروري اذن لتحصيل الغذاء ، كما هو ضروري للدفاع
الحوانات الضارية . ولولا ذلك لما تمت حياة الانسان، لما ركبته الله عليه من
الحاجة الى الغذاء والدفاع عن النفس في سبيل بقائه وحفظ نوعه ، فحاجة
الافراد الى التعاون هي التي تدفعهم الى التساكن، وإذا تفرق الناس لم يكن
هنالك عمران بدوي، ولا عمران حضري .

ب - على ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر ، ولم يكن لهم وازع يدفع بعضهم
عن بعض ، لم يتم بقاؤهم . وسبب ذلك ان في طباع البشر ميلاً الى العدوان
والظلم .

والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعله لا يظلم

وانى لفرد دفع هذا العدوان بنفسه ، انه لا يستطيع دفعه الا بالسلاح
والسلاح موجود لجميع الناس ، فلا بد اذن من شيء آخر يدفع عدوان
الافراد بعضهم عن بعض ، وهو الذي يسميه ابن خلدون وازعاً ، وسنين
فيما بعد ان هذا الازع هو الذي بقي عليه ابن خلدون نظريته في نشوء
الملك والدولة . قال : وان البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الا باجتماعهم
وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم . واذا اجتمعوا دعت الضرورة
الى المعاملة واقتضاء الحاجات . ومد كل واحد منهم يده الى حاجته
بأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على
بعض ، ويمانه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأفقة . ومقتضى
القوة البشرية في ذلك . فيقع التنازع المفضي الى المقاتلة . وهي تؤدي
الى الهرج ، وسفك الدماء ، وازهاب النفوس المفضي الى انقطاع النوع ...
(ولذلك) استحال بقاؤهم فوضى ، دون حاكم يزع بعضهم عن بعض ،
واحتاجوا من أجل ذلك الى الازع . وهو الحاكم عليهم ، وهو بمقتضى

الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم (١) ، فالدولة دون العمران لا تتصور ، والعمران دون الدولة والملك متعذر ، لما في طباع البشر من العدوان الداعي الى التنازع (٢) .

ومعنى ذلك كله انه لا بدّ في العمران البشري من سياسة يتنظم بها امره وسلطة وازعة تأخذ حق الضعيف من القوي ، وتحقق العدل بين الناس .

ولسنا نريد الآن ان تفصل القول في طبيعة هذا الوازع ، فاننا سنعود اليه عند البحث في نشوء الدولة وتطورها ، ولكننا نريد ان نقول : ان ابن خلدون يلاحظ ان الوازع للانسان في المجتمعات البشرية ليس وازعاً مفروضاً من عند الله يأتي به واحد من البشر دائماً ، لأن الوجود والحياة للبشر قد تم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه ، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم ، وحملهم على جادته ، فأهل الكتاب والمشيوعون للأتبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ، فانهم اكثر أهل هذا العالم ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة . وليس المقصود بهذا القول ان الوازع الديني غير موجود عندهم على الاطلاق ، لأن للمجوس ديناً ، وان لم يكن لهم كتاب سماوي متزل ، المهم في ذلك كله أن نعلم أن الوازع ضروري للعمران البشري ، لأن الحياة الاجتماعية لا تستقيم الا به .

٢ - العوامل المؤثرة في العمران البشري :

العوامل المؤثرة في العمران البشري كثيرة ، منها ما هو طبيعي ، ومنها ما هو اقتصادي ، ومنها ما هو نفسي واجتماعي .

أ - العوامل الطبيعية - من العوامل الطبيعية تأثير الهواء ، والاقليم في ألوان

١ - المقدمة ، ص : ١٨٧ .

٢ - المقدمة ، ص : ٣٧٦ .

البشر، وفي الكثير من احوالهم . فالأقاليم المعتدلة تمتاز باعتدال اهلها في ألوانهم وأجسامهم وأخلاقهم وأديانهم ، تكثر فيها المدن والأمصار ، وتزدهر فيها العلوم والصنائع والملا والشرائع . أما الأقاليم المنحرفة فهي قليلة العمران ، وأهلها أقرب الى الحيوانات العجم منهم الى الانسان ، لا يؤمنون بنبوة ، ولا يدينون بشريعة ، وهم يسكنون الكهوف والغياض ، ملابسهم من أوراق الشجر او الجلود ، وبنائهم بالطين والقصب . وأقواتهم من الليرة والعشب. ان شدة الحرارة تسود جلود الناس على حين ان الافراط في البرودة يبيضها ، ويتمتع ذلك زرقة العيون ، وبرش الجلود وصهوبة الشعور ، واذا سكن جماعة من السودان في الاقاليم المعتدلة او الباردة ، ابيضت الوان اعقابهم بالتدريج ، وكذلك أهل الشمال ، اذا سكنوا المناطق الحارة ، اسودت الوان اعقابهم شيئاً فشيئاً .

وكما يؤثر الهواء في الوان البشر وأجسامهم ، فكللك يؤثر في أخلاقهم ، فالسودان وغيرهم من سكان الاقاليم الحارة متصفون بالخفة والطيش وكثرة الطرب ، مولعون بالرقص على كل توقيع ، لا يدخرون قوت سبتهم ولا شهرهم . أما القاطنون في التلول الباردة فلما نراهم مطرقين اطراق الحزن ، مفرطين في النظر الى العواقب ، حتى ان الرجل منهم ليدخر قوت سبتين ، ويباكر الاسواق لشراء قوت يومه ، مخافة ان ينقص شيئاً من مدخره .

اضف الى ذلك ان اختلاف الاقاليم في الخصب يؤثر في ابدان البشر وأخلاقهم وأنماط حياتهم . فأهل القفار الفاقدون للحبوب يتعودون شطف العيش ، فتجدهم أحسن حالاً في أجسامهم وأخلاقهم من أهل المدن المنغمسين في النعيم ، لأن كثرة الأغذية، وكثرة الاخلاط الفاسدة تولدان في الجسم فضلات رديئة ، ينشأ عنها انكساف وقبح في الاشكال ، لكثرة اللحم ، وكثيراً ما تغطي الرطوبات العفنة على اذهان المولعين بكثرة

الأكل بما يصعد الى أدمغتهم من أبحرتها الرديئة ، فيؤدي ذلك الى البلادة والانحراف عن الاعتدال . (١)

ب- **العوامل الاقتصادية** — من العوامل الاقتصادية المؤثرة في احوال البشر اختلاف نحلته من المعاش ، لما في ذلك من الألفة . والاعتیاد . والممارسة . فالمرء إذا ألف شيئاً صار هذا الشيء من جبلته وخلقه . وإذا مارس عملاً من الأعمال عادت آثاره على نفسه ، وقد يؤدي تأثير العوامل الاقتصادية إلى اكساب الناس شجاعة أو فطنة أو اخلاقاً محمودة . أو إلى اكسابهم اخلاقاً مذمومة : أو ذلاً أو انقياداً . والدليل على ذلك ان خلق التجار في نظر ابن خلدون أبعد عن المروءة من خلق الرؤساء . وان الصنائع تكسب صاحبها عقلاً . فالنحلة المعاشية تحمل الافراد على القيام ببعض الأعمال المعبئة ، فاذا تكررت هذه الاعمال عادت آثارها على النفس ، وولدت فيها عادات وملكات راسخة . لان الانسان ، كما يقول ابن خلدون ابن عوائده ومألوفه ، لا ابن طبيعته .

أضف إلى ذلك أن الترف متى حصل لأهل العمران دعاهم بطبيعة الحال إلى التأنق في الاحوال المترلية ، وإلى طاعة الشهوات ، حتى اذا استفحل اقترن بارتفاع الأسعار . واذا عظمت نفقات الحضارة خرجت عن القصد إلى الاسراف ، فنذهب المكاسب في النفقات ، ويزداد الاملاق والخصاصة ، ويعجز الفقراء عن شراء ما يحتاجون اليه ، وهذه كلها مفسدة للأخلاق ، فما بالك اذا كان الحصول على الحاجات لا يتم الا بالكد والتعب ، وكان تحصيل المعاش مصحوباً بالتحيل ، والكذب ، والمغامرة ، والغش ، والحلافة ، والسرقة ، والفجور « وهكذا يروج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة ، ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم (٢) » . فالأخلاق الحاصلة من الترف هي في نظر ابن خلدون عين الفساد ، ومع

١ - في كتاب روح القوانين لمونتسكيو إشارة إلى تأثير الطبيعة والاقليم في طبائع الامم وسير التاريخ ، وهي قريبة بعض الشيء من كلام ابن خلدون .
٢ - المقدمة ، ص : ٣٧٣ .

ذلك ، فان الحضارة تفيد اصحابها عقلاً ، لأنها قائمة على استجادة العلوم والصنائع ، وهذه كلها تكسب صاحبها فطنة وذكاء . وسنعود الى الكلام على هذه العوامل الاقتصادية عند البحث في المعاش ووجوهه .

ج - العوامل النفسية - الاجتماعية - من العوامل النفسية - الاجتماعية المؤثرة في العمران البشري سلطان العادة ، والميل الى التقليد ، وقوة العصبية .

١ - اما سلطان العادة فانه اذا امتحكم في النفوس صدّها عن الخروج على المألوف ، فلا تكاد النفوس تحدث سرّها بمخالفة ، ولا يخلج في ضميرها انحراف عن الطاعة ، كان هناك قسراً اجتماعياً شبيهاً بالقسر الذي تكلم عليه (دوركهايم) . وليس أدلّ على ذلك من قول ابن خلدون : « فان من ادرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباж ، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ، ويحتجبون عن الناس ، في المجالس والصلوات ، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك الى الحشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس ، اذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه ، ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة ، وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه (١) . »

ومعنى ذلك ان للعادات والتقاليد المنتشرة في المجتمع سلطاناً على نفوس الأفراد ، لأن الانسان كما قلنا آنفاً ابن عاداته ومألوفه ، لا ابن طبيعته وجبلته « فلا يكاد احد يتصور عصياناً أو خروجاً الا والجمهور منكرون عليه ذلك ، مخالفون له ، فلا يقدر على التصدي لذلك ، ولو جهد جهده (٢) . »

٢ - واما الميل الى التقليد فهو يدعو الافراد والجماعات الى التشبه بعضهم ببعض ، فالولد يقلد أباه ، والمتعلم يقلد معلمه ، والمغلوب مولع ابداً بالاقتراء بالغالب في شعاره ، وزيه ، ونخلته ، وسائر احواله ، وعوائده ، والخلف يأخذ عن السلف ،

١ - المقدمة ، ص : ٢٩٤ .

٢ - المقدمة ، ص : ٢٩٦ .

والآخر يقلد الأول ، فيتبع آثاره حذو النعل بالنعل ، والدول اللاحقة تقلد الدول السابقة في عاداتها وتقاليدها ، ونمط حضارتها ، والرعية تقلد حكامها ، لأن « عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه ، كما يقال في الامثال الحكمية ، الناس على دين الملك (١) » ، وسبب هذا التقليد اعتماد المقلد ان المقلد اكمل منه ، فيوقره ، ويعظمه ، ويحاكيه في أفعاله وسائر صفاته ، ولولا اعتقاد الكمال لما كان المخلوب مولعاً بالاعتداء بالغالب ، ولا كان الابناء متشبهين دائماً بأبائهم ومعلميهم .

٣- وأما العصبية فهي نزعة طبيعية في البشر تؤدي الى الاتحاد والالتحام والتعاضد بين أفراد النسب الواحد ، وهي ترجع في الأصل الى صلة الرحم ، فإن « ذوي القربى والارحام لا يزالون يتعاطفون ، ويلتحمون ، ويتعاضدون في أمورهم ، حتى يصبحوا شخصاً واحداً . والقريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو الاعتداء عليه ، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك . وأهل النسب الواحد يتعاونون على دفع العدوان عن انفسهم ، وكلما كانت القرابة أدنى كانت العصبية أقوى .

ولكن العصبية لا تقتصر على صلة النسب والقرابة بالمعنى الضيق ، بل تشمل ايضاً لحمة الحلف والولاء ، والدليل على ذلك ان الفرد قد ينتقل من نسب الى آخر بحلف أو ولاء ، فيتنامى نسبه الأول ، ويلتحم بأصحاب النسب الجديد ، فيجري عليه ما يجري عليهم من احكام . ومتى وجد النسب ، ولم يكن معلوماً لم تتولد العصبية ، لأنه لا قيمة للعصبية الا بشرائها من نعمة ، وقود ، وحمل دية ، فاذا حصلت هذه الثمرات بسبب حلف ، أو ولاء ، أو رقي ، أو اصطناع ، ولم يكن هناك قرابة طبيعية ، حصلت العصبية . لذلك قال ابن خلدون : « إن اللحمه الحاصلة من الولاء مثل لحمه النسب أو قرية منها » (٢) . وان « النسب وان كان طبعياً فانما هو وهمي » (٣) . فلا يؤثر النسب في الالتحام الا اذا كان هنالك

١ - المقدمة ، ص : ٢٩ .

٢ - المقدمة ، ص : ١٢٩ .

٣ - المقدمة ، ص : ١٨٤ .

صحة وعشرة ، « فإن المعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشرة ، والمدافعة ، وطول الممارسة ، والصحة بالمربي والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة (١) » .

ثم إن العصبية تختلف باختلاف الحياة البدوية والحضرية ، فأهل البدو أشدّ عصبية من أهل الحضر ، ولذلك كانت الأمم الوحشية أقدر على التغلب من الأمم الحضرية . وسبب ذلك أن حالة البداوة تقتضي بطبيعتها وجود عصبية قوية ، لأن الدفاع عن الحي لا يتم إلا على أندي الانجاد المعروفين بالشجاعة ، ولا ينجحون في دفاعهم إلا إذا كانوا عصبية وكتلة واحدة ، أما أهل الحضر ، فإنهم يكونون أمرهم في المدافعة عن أموالهم وانفسهم إلى واليهم الذي يسوس أمرهم ، أو إلى الحامية التي تتولى حراستهم (٢) .

وسنين فيما بعد أن للعصبية تأثيراً في تأسيس الملك ، لأن الملك إنما يحصل بالتغلب والتغلب إنما يكون بالعصبية ، ولكن الملك إذا استقر في طائفة معينة ، وتوارثه أصحابه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرة ، ألفه الناس ، واعتادوه ، ورسخ في نفوسهم حب الانقياد لأصحابه ، فلا يحتاجون إلى كبير عصبية في المحافظة عليه ، بل يكون استظهارهم بالموالي ، والمصطنعين ، أو بالعصائب الخارجين عن نسب أصحاب الملك ، أو بالجنود المرتزقة . وقد تعرقل العصبية تأسيس الدولة واستقرارها إذا كانت الأوطان كثيرة العصائب ، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء ، وميل العصائب المختلفة إلى الانتفاض على الدولة .

وكما تؤثر العصبية في تأسيس الملك فكذلك تؤثر في انتشار الدعوة الدينية ، بل الشرائع والديانات ، وكل أمر يحمل عليه الجمهور ، فلا بد فيه من العصبية ، ومنى انتشرت الدعوة الدينية عادت على العصبية فأثرت فيها ، لأن الديانة تؤلف قلوب أصحابها ، وتوحد منازعهم ، وتذهب بالتنافس والتحاسد ، وتحمل على التعاون والتعاقد، وتزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها . لقد كان العرب

١ - المقدمة ، ص : ١٨٤ .

٢ - المقدمة ، ص : ١٢٥ .

أصبح الأمم انقياداً بعضهم لبعض لتفريق عصبياتهم من جهة ، ولغلظتهم وأنفهم وجههم للرياسة من جهة ثانية ، فلما جمعتهم ديانة واحدة ، وتألفت كلمتهم ، استطاعوا ان يتغلبوا على جموع الفرس والروم . فالعصبية تؤثر في نجاح الدعوة الدينية ، والاجتماع الديني يضاعف قوة العصبية .

يتبين لكم من كل ما تقدم ان سلطان العادة ، والميل الى التقليد ، وقوة العصبية تؤثر في الاجتماع البشري تأثيراً عميقاً ، لأنها تصد الافراد عن الخروج على المألوف ، ومحملهم على التشبه بعضهم ببعض ، وتدعوهم الى الالتحام ، والاتحاد ، والتعاقد ، والتعاون ، والتناصر .

٣ - العمران البشري في تطور دائم :

ان الاجتماع الانساني ، كما يقول ابن خلدون لا يبقى على حال واحدة . ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال الى حال ، وكما يكون ذلك في الاشخاص والأوقات والامصار ، فكذلك يقع في الآفاق ، والاقطار ، والأزمنة ، والدول (١) .

وسبب ذلك ، ان عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه .. وأهل الملك والسلطان . اذا استولوا على الدولة والأمر ، فلا بد من ان يفزعوا الى عوائد من قبلهم . فبأنحدون الكثير منها ، ولا يفلون عوائد جيلهم مع ذلك ، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول ، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ، ومزجت من عوائدهم وعوائدها ، خالفت ايضاً بعض الشيء ، وكانت الأولى أشد مخالفة ، ثم لا يزال التدرج في المخالفة ، حتى ينتهي الى المباشرة بالجملة ، فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان ، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة (٢) .

١ - المقدمة ، ص : ٢٨ .

٢ - المقدمة ، ص : ٢٩ .

فاذا كانت كل حالة من احوال العمران تحمل أثراً من آثار الماضي ، وتترك هي نفسها بعد زوالها أثراً في الأحوال التي تليها بعدها ، كان لا بد من تطور العمران البشري بالتدرج خطوة خطوة ، وجيلاً بعد جيل .

ولكن التبدل الذي يقع في العمران قد يكون في بعض الأحيان كلياً ودفعة واحدة لا تدريجياً ، كالمطامير الجارف الذي ينهب بأهل الجبل ، ويطوي محاسن العمران ، ويمحو آثاره ، وفي هذه الحالة ينتقض العمران بانتقاض البشر ، وتخرب الأمصار والمصانع ، وتندرس المعالم ، وتحلوا الديار والمنازل دفعة واحدة . قال ابن خلدون : « وإذا تبدلت الأحوال جملة ، فكأنما تبدل الخلق من أصله ، وتحول العالم بأسره ، وكأنه خلق جديد ، ونشأة مستأنفة ، وعالم محدث (١) » .

ولعدد السكان في نظر ابن خلدون علاقة بتطور العمران ، فكلما كان عدد السكان أكثر كانت الصناعات والأعمال أغزر ، لأن الصنائع كما يقول ابن خلدون إنما تستجد إذا احتيج إليها وكثر طلبها ، وإذا ضعفت أحوال المصر ، وأخذ في الهرم بانتفاض عمرائه وقلة ساكنه ، تناقص فيه الترف ، ورجع الناس إلى الاقتصار على الضروري من احوالهم ، فتقل الصنائع التي كانت من توافع الترف . ولعدد السكان تأثير أيضاً في قوة العصبية ، لأن العصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره ، ونسبة الدول في اعمارها إنما هي على نسبة القاطنين فيها ، فاذا بلغ عدد السكان نهايته بلغ تطور الدولة ذروته .

وليست فكرة التطور الاجتماعي عند ابن خلدون إلا حالة خاصة من تطور الكائنات عامة . قال ابن خلدون : « أنا شاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام ، وربط الأسباب بالمسببات ، واتصال الاكوان بالاكوان ، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض ، لا تنقضي عجائبه في ذلك ، ولا تنتهي غاياته . وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني ، وأولاً عالم العناصر

المشاهدة ، كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ، ثم إلى الهواء ، ثم إلى النار ، متصلاً بعضها ببعض ، وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطاً ، ويستحيل بعض الاوقات ، والصاعد منها الطف مما قبله ، إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك ، وهو أطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض ، على هيئة لا يدرك الحس منها الا الحركات فقط، وبها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها ، وما بعد ذلك من وجود اللوات التي لها هذه الآثار فيها ، ثم انظر إلى عالم التكوين ، كيف ابتدأ من المعادن ثم ، النبات ، ثم الحيوان ، على هيئة بديعة من التدرج ، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا يدرك له ، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الخبز والصدف ، ولم يوجد لما الا قوة الحس فقط . ومعنى الاتصال في هذه المكونات ان آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول افق الذي بعده ، واتسع عالم الحيوان ، وتعددت أنواعه، وانتهى في تدرج التكوين إلى الانسان صاحب الفكر والروية ، ترتفع اليه من عالم القرود الذي اجتمع فيه الحس والاحراك ، ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل ، وكان ذلك أول افق من الانسان بعده ، وهذا غاية شهودنا (١) .

ففي هذا النص كما ترون اشارة إلى ما في العالم من النظام والترتيب والارتباط بين الاسباب والمسببات . وفيه أيضاً اشارة إلى اتصال جميع الموجودات بعضها ببعض ، وإلى امكان استحالة آخر أفق من كل نوع إلى أول افق من النوع الذي يليه ، وفيه ايضاً اشارة واضحة إلى أن لكل أفق من هذه الانواع صفات يتميز بها عن غيره ، وفيه أخيراً اشارة صريحة إلى ان انواع الحيوان متصلة، وان افق الانسان يلي افق القرود في مراتب التطور ، وهذا كله يذكرنا بنظريات التطور الحديثة ولا سيما النظرية الدروينية التي تجعل الاشكال الحية كلها منحدره من أصل واحد مشترك . قال ابن خلدون : « ان الوجود كله في عوامله البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي

من اعلاها واسفلها متصلة كلها اتصالاً لا ينخزم . وان الدوات التي في آخر كل
افق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الاسفل والاعلى استعداداً
طبيعياً ، كما في العناصر الجسمانية البسيطة ، وكما في النخل والكرم آخر افق النبات
مع الخبزون والصدف من افق الحيوان ، وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس
والادراك ، مع الانسان صاحب الفكر والروية (١) . فالتطور عام اذن في الوجود ،
وهو يشمل عالم العناصر ، وعالم النبات ، وعالم الحيوان ، وعالم الانسان ، وليس
تطور العمران البشري بتأثير العوامل الطبيعية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية الا
مظهراً من مظاهر هذا التطور العام . ومع ان ابن خلدون لم يكن أول فيلسوف عربي اخذ
بنظرية التطور ، الا ان تصريحه باتصال عالم الانسان بعالم القردة ، وقوله بالتطور
التنويحي ، والتطور الكلي في العمران البشري ، يكسب هذه النظرية عنده طرافة
خاصة . وسنعود إلى الكلام على هذه النظرية عند بحثنا في تطور الدولة .

٣ - العمران البدوي

مما اعان ابن خلدون على الفحص عن طبيعة العمران البدوي اتصاله بالقبائل البدوية المنتشرة في مختلف الأقطار المغربية . فان هذه القبائل كانت كما قلنا أشبه شيء بقوات مساحة مستعدة للدخول في خدمة هذا الأمير أو ذاك ، حتى ان بعضها كان بمثابة دويلات صغيرة تجبي الاتاوات باسم الخفارة ، وقد رأينا في كلامنا على حياة ابن خلدون انه حاول ان يمثل، دوراً كبيراً في سياسة المغرب باستئلاف القبائل واستتباعها ، فأكسبه ذلك خبرة في شؤون البدو ، وسيطرة معنوية عليهم ، حتى صار قادراً على توجيههم إلى خدمة من يشاء من سلاطين المغرب . فكلامه على العمران البدوي إذن ليس كلاماً نظرياً ، وإنما هو كلام مطابق للواقع، مستمد من المشاهدات والخبرات المباشرة .

٢ - العمران البدوي الطبيعي

ان أول شيء يفرره ابن خلدون هو القول ان أجيال البدو طبيعية في الوجود . فإذا كان اختلاف البشر في أحوالهم ، إنما هو باختلاف نمطهم من المعاش ، كان لا بد من التفريق بين الأجيال التي تكثفي بالضرورة من الحاجات ، والأجيال التي تطلب الزائد على الضروري منها ، كالتأتى في الملابس ، وتوسيع البيوت ، وتخطيط الأمصار، وما يتبع ذلك من الرقة والدعة والترغى . فالأجيال الأولى هم البدو الذين يسكنون الجبال والصحراء البدائية ، والأجيال الثانية هم الحضر الذين يسكنون المدن والأمصار ، وكل من هذين الجيلين ضروري في الوجود .

ثم ان هؤلاء البدو الذين يتحلون المعاش الطبيعي، ويقتصرون على الضروري من الحاجات ، ثلاثة أقسام :

١ - قسم يتحل الفلاحة من الزراعة والغراسة .

٢ - قسم يتحل القيام على الحيوان من الغنم ، والبقر ، والمغز ، والنحل ، لنتاجها واستخراج فضلاتها .

٣ - وقسم يتحل القيام على الابل في الصحراء .

وجميع هؤلاء مقتصرون على الضروري من الأقوات ، يتخذون البيوت من الشعر ، أو الشجر، أو الطين، أو الحجارة غير المنجدة ، قصد الاستظلال لا غير ، حتى أنهم قد يستغنون عن ذلك كله ، ويأوون إلى الغيران والكهوف ، وأما أقواتهم فيتناولون منها يسيراً بعلاج أو بغير علاج البنة إلا ما مسته النار (١) .

فمن كان منهم معاشه في الزراعة والفلاحة ، كان المقام به أولى من الظعن والارتمال، وهؤلاء أقرب البدو إلى أهل الحضرة ، وهم سكان المدر والقرى والجبال من عامة البربر والأعاجم .

ومن كان معاشهم في السائمة مثل الغنم والبقر ، فهم الرحل الذين يرتادون المسارح والمياه لحيواناتهم ، ويسمون « شاوية » ، ومعناه القاعمون على الشاء والبقر ، فلا يبعدون في القفار لفقدان المسارح الطيبة ، وهؤلاء مثل البربر ، والترك ، والتركمان ، والصقالبة .

أما من كان معاشهم في الابل ، فهم أكثر ظعنًا ، وأشد بدوًا ، وأبعد في القفر مجالًا . لأن الابل لا تعيش في مسارح التلول ، بل تعيش في الصحراء ، وقوام حياتها على مراعي القفر وورود مياهه ، والتقلب خلال فصل الشتاء في نواحيه ، فراراً من أذى البرد إلى دفء الهواء . وهؤلاء مثل البدو من العرب ، والبربر ، وزناتة ، والاكراد ، والترك ، والتركمان ، وهم أشد الناس توحشاً ، يتزلون من أهل الحضرة منزلة الوحش المقترس غير المقدور عليه .

وجميع هذه الأجيال البدوية طبيعية ، لأنها تقتصر في حياتها على انتحال المعاش الطبيعي من استعمال الفلاحة ، والزراعة ، والقيام على الحيوان .

ب - العمران البدوي أقدم من العمران الحضري .

وإذا كان البدو يقتصرون على الضروري في أحوال معاشهم ، وكان الضروري أقدم من الكمال وسابقاً عليه ، كان العمران البدوي أصلاً للعمران الحضري ، لأن أول مطالب الإنسان للحصول على الضروري ، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلًا له ، هذا معنى قولهم : خشونة البداوة قبل رقة الحضارة .

لذلك كان البدوي كثير التشوف إلى حياة المدن، يسعى إليها للحصول على ما يريده من الرياش ، وأسباب الترف ، أما الحضري فلا يتشوف إلى احوال البادية الا لضرورة تدعوه إليها ، أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته .

ومما يشهد أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه ان أهل المدن أكثرهم من أهل البدو الذين عدلوا عن الشغل الذي في الضواحي إلى الترف الذي في الحضر . فأحوال الحضارة ناشئة اذن عن أحوال البداوة . ومع ذلك فان كل واحد من البدو متفاوت الأحوال من جنسه ، فرب حي أعظم من حي ، وقبيلة أعظم من قبيلة ، ومصر أوسع من مصر ، ومدينة أكثر عمراً نأ من مدينة (١) .

ج - احتياج أهل البدو إلى أهل الأمصار

لما كان عمران البادية أقل من عمران الحواضر والأمصار ، كان أهل البدو محتاجين إلى أهل الحضر في الأمور الضرورية .

وسبب ذلك ان الامور الضرورية في العمران ليست موجودة كلها لأهل البدو ، وانما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلاحة ، وامور رعاية الماشية . وإذا علمنا أن مواد الفلاحة مفقودة لديهم ، وان الصنائع كالنجارة والحيطة والحداة لا توجد لديهم بالكلية ، علمنا أنهم لا يستطيعون الاستغناء عن الحضري في ضروريات معاشهم .
دع ان التقود من الدراهم والدنانير لا توجد لديهم الا بالعرض ، فإذا أرادوا الحصول على شيء من المواد الضرورية لهم بادلوا أهل الحضري بما لديهم من غلات الزراعة ، وأعيان الحيوان ، وفضلاته ، البانأ ، وأوباراً ، وأشعاراً على سبيل المعاوضة .
ولذلك كانت حاجتهم إلى أهل الأمصار أشد من حاجة هؤلاء اليهم . فهم اذن محتاجون إلى أهل الأمصار بطبيعة وجودهم . وما داموا في البادية ولم يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار المجاورة ، فهم يدعون لمطالب أهل الحضري متى دعواهم إلى ذلك ، فإن كان في المصر ملك حملهم على طاعته قهراً ، وان كان فيه رئيس حملهم على طاعته اما طوعاً ببدل المال لهم ، واما كرهاً ان تمت قدرته عليهم . وكثيراً ما تجدهم مضطرين إلى طاعة ملك المصر ، أو رئيسه ، حرصاً على بقائهم ، سيما إذا كانوا عاجزين عن مفارقة تلك النواحي إلى جهات أخرى مغيرة بغيرهم من البدو ، وهكذا يكون أهل البدو محتاجين إلى أهل الأمصار ومغلوبين لهم بالجملة .

وإذا علمنا ان الصنائع لا تكمل الاً بكمال العمران الحضري ، علمنا ان العمران البدوي ، القانع بالضروري من المعاش ، خال من الصنائع بالجملة ، وإذا وجد فيه بعضها لم يكن كاملاً ولا مستجداً ، بل كان بمقدار الضرورة من جهة ما هو وسيلة إلى غيره ، وكلما كانت القبيلة أعرق في البداوة ، وأبعد عن العمران الحضري ، كانت الصنائع فيها أقل ، ولهذا نجد البدو المتوحشين في القفار إذا احتاجوا إلى شيء من نتاج الصنائع جلبوه من الأمصار .

د - عصبية أهل البدو ألوى من عصبية أهل الحضري .

ان الالتحام بين أفراد القبيلة الواحدة لا يتم الاً بالعصبية ، وسبب ذلك ان البدو لا يستطيعون أن يدافعوا عن أنفسهم الا إذا كانوا عصبية واحدة . لأن وحدة العصبية

تزيد التحامهم الاجتماعي وتقوي شوكتهم ، وإذا كانت عصبيتهم أشد من عصبية أهل الحضرة فمرد ذلك إلى سببين :

الاول ان انساب أهل البدو أقل اختلاطاً من انساب أهل المدن ، لأنها صريحة ومحفوظة ، لا يخلها اختلاط أجنبي ، ولا يعرف فيها شوب .

والثاني ان حياة البدو تقتضي بطبيعتها وجود عصبية قوية ، لأن الدفاع عن الحي لا يتم إلا على أيدي رجال القبيلة ، ولا يصدق دفاعهم ، ولا زيادتهم عن حبيهم ، إلا إذا كانوا عصبية واحدة ، وأهل نسب واحد .

ان عدوان أهل المدن بعضهم على بعض تدفعه الدولة بما لديها من سلطان ، وكذلك العدوان على المدن من خارجها يدفعه سياج الأسوار ، أو تدفعه الحماية من أعوان الدولة . اما عدوان افراد القبيلة بعضهم على بعض ، فلا يدفعه إلا مشايخهم وكبرائهم بما وفر في نفوس الأفراد لهم من الوقار والتجلة ، وكذلك العدوان الخارجي على القبيلة لا يدفعه الا فتيان الحي المعروفون بالشجاعة ، ويشترط في هؤلاء الفتيان ان يكونوا عصبية واحدة ، لأن ما جعل الله في قلوب الناس من الشفقة والنعرة على ذوي الأرحام وقرباهم موجودة لديهم بالطبع ، وبها يكون التعاضد والتناصر . أما أهل المدن فقل ان تصيب احداً منهم نكرة على صاحبه ، لأنهم متفردون في أنسابهم ، فإذا أظلم الجو يوم الحرب تسلك كل واحد منهم ببغي النجاة لنفسه ، فلا يقدر من أجل ذلك على سكنى القفر ، لأن سكنى القفر تحتاج إلى المدافعة ، ولا تتم المدافعة إلا بالقتال ، ولا بد في القتال من العصبية .

ومع ذلك فإن عصبيات أهل البدو قد تكون متداخلة ، لأن القبيلة إذا كانت مؤلفة من عدة بطون ، كان لكل بطن عصبية خاصة به ، وكان للقبيلة كلها عصبية واحدة جامعة . فإذا كانت إحدى العصبيات الخاصة أقوى من غيرها تغلبت على سائر العصبيات ، وجمعت بينها حتى تتولى قيادتها . ومعنى ذلك ان القبيلة إذا كانت مشتملة على عصابات كثيرة كان لا بد من ان تكون واحدة منها هي الغالبة على

الكل حتى تجمعها وتبصرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصاب ، وهي موجودة في ضمنها (١) . ولو كانت جميع العصاب متكافئة في القوة لما وقع فيها مزاج أصلاً . فهناك اذن عصبيات جزئية وعصبية كلية . والقبيلة المختلفة العصاب أضعف من القبيلة الموحدة ، قال ابن خلدون : إذا كان « في أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم ، وفي الجانب الآخر عصاب متعددة » ، فالجانب « الذي عصابه متعددة لا يقاوم الجانب الذي عصبته واحدة » ، لأن « العصاب إذا كانت متعددة وقع بينها من التخاذل ما يقع في الوجدان المتفرقين الفاقدين للعصبية . وسبب ذلك ان كل عصابة منهم تترل منزلة الواحد (٢) » .

هـ - صفات البدو على الجملة

ان العمران البدوي يكسب أهله صفات خاصة ، لأنهم يعيشون في القفار والبادي ، ويقنعون بالضروري من الحاجات .

١ - فأولى صفات أهل البدو اختصاصهم بنكد العيش، وشظف الأحوال، وسوء المواطن، تحملها عليهم الضرورة التي عينت لهم هذه القسمة . وسبب ذلك ان الذين معاشهم على الزراعة والغراسة تدعوهم طبيعة حياتهم إلى الاكتفاء بالضروري من الحاجات ، أما الذين يقوم معاشهم على الابل ونتاجها ، فان شروط حياتهم تضطرهم إلى التوحش في القفر، لرعيها من شجره، ونتاجها في رماله . والفقر مكان الشظف والجوع والضيق، فإذا تعودوا الشظف وألفوه تمكن من نفوسهم، حتى يصير خلقاً لهم وجيلة ، وإذا لم يتعودوه مالوا إلى تركه . اما أهل الحضر فان ما تعودوه من الترف والدعة والسكون يجعلهم أقل صبراً على شظف العيش ، فلا يتخلون عن حياة المدن، ولا يتزعجون إلى البدو لشاركوهم في أحوالهم، بخلاف البدو، فإن أحدهم إذا وجد السبيل إلى الفرار من حاله ، وأمكنه ذلك ، لم يتركه .

١ - المقدمة ، ص : ١٦٦ .

٢ - المقدمة ، ص : ٢٧٨ .

٢ - وثانية صفات البدو أنهم أكثر حركة وانتقالاً من أهل المدن ، فأحوالهم الطبيعية هي الرحلة والتقلب ، يحبون الظن في البادية لرعي إبلهم ، ويبحثون عن الأماكن الصالحة لتتاجها ، يعيشون في الخيام أو في الغيران ، « ليس لهم وطن يرتافون منه ، ولا بلد يمنحون إليه ، فنسبة الأقطار والمواطن اليهم على السواء (١) » . ولهذا تجدهم لا يقتصرون على ملكة قطرهم ، وما جاورهم من البلاد ، ولا يقفون عند حدود أقطابهم ، فإذا جمعتهم عصبية واحدة تغلبوا على الأمم المجاورة ، كما وقع للعرب وزناتة وغيرهم ، تركوا موطنهم الأصلي ، وطفروا إلى الأقاليم البعيدة ، فلا غرو إذا كانت دولتهم أوسع نطاقاً ، وأبعد من مراكزها نهاية .

٣ - وثالثة صفات البدو أنهم أقرب إلى الخير من أهل الحضر . وسبب ذلك « ان النفس إذا كانت على الفطرة كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر (٢) » . فيقدر ما سبق إلى النفس من أحد الخلقين تبعده عن الآخر ، ويصعب عليها اكتسابه ، فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير ، وحصلت له ملكته بعدد عن الشر ، وصعب عليه طريقه ، وكلما صاحب الشر إذا سبقت إليه عوائده (٣) . ونحن نعلم ان أهل الحضر ، لكثرة ما يعانون من فنون اللذات ، وعادات الترف ، والاقبال على الدنيا ، والعكوف على الشهوات ، قد تلوث نفوسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر ، وبعثت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من عوائد السوء . أما أهل البدو فانهم ، وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثل أهل الحضر ، إلا ان اقبالهم عليها إنما هو في المقدار الضروري لحاجاتهم ، لا في الترف ، ولا في شيء من أسباب الشهوات ، ولذلك كانت عوائدهم في معاملاتهم على نسبة ما حصل لهم من أسباب العمران . وما يحصل لهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق أقل بكثير مما يحصل لأهل الحضر ، لأنهم « أقرب إلى الفطرة الاولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء

١ - المقدمة ، ص : ١٤٥ .

٢ - المقدمة ، ص : ١٢٣ .

٣ - المقدمة ، ص : ١٢٣ .

الملكات ، بكثرة العوائد المذمومة ، وقبحها ، فيسهل علاجهم عن علاج أهل الحضرة (١) . ولهذا كانت الحضارة في نظر ابن خلدون نهاية العمران، وبعده عن الخير .

٤ - ورابعة صفات أهل البدو أنهم أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة ، وسبب ذلك ان أهل الحضرة ألفوا الراحة والدعة والسكون ، وانغمسوا في التعميم والترف ، ووكلوا أمرهم في الدفاع عن أنفسهم وأموالهم إلى الحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تتولى حراستهم ، فاستناموا إلى الاسوار التي تحوطهم ، وألقوا السلاح ، وتتركوا منزلة النساء والولدان ، حتى صار ذلك خلقاً لهم . أما أهل البدو فانهم لا يتفردون من المجتمع ، وتوحشهم في الضواحي ، وبعدهم عن الحامية ، وانتباههم عن الاسوار والابواب ، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم (٢) ، يحملون السلاح دائماً ، ويتجافون عن الهجوع الا غراراً في المجالس ، وعلى الرجال ، ويتفردون في القهر والسيادة ، واثقين بأنفسهم حتى صار لهم البأس خلقاً ، والشجاعة سجية . وأهل الحضرة عيال عليهم وإن خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر ، وأصل ذلك كله ان الانسان إذا تعود الدعة والسكون صار جباناً ، وإذا تعود المشقة والاقدام صار شجاعاً ، وإذا الف شيئاً صار ذلك الشيء خلقاً له ، وملكة تتزل منزلة الطبيعة والجملة .

ومما يزيد سطوة أهل البدو وشجاعتهم أنهم لا يعانون ما يعانيه أهل الحضرة من الأحكام التي تكسر سورة بأسهم ، وتذهب المنعة عنهم ، لأن القلوب المكسورة تعود التخاذل والانقياد ، ومن كان مرباه بالعسف والعنف سطاً به القهر ، وضيق على نفسه في انبساطها وذهب بنشاطها . وهذا ما حصل لكل امة وقعت في قبضة القهر . ونال منها العسف ، ولذلك كان أهل البدو أشد بأساً وشجاعة من أهل الحضرة ، لأنهم أكثر منهم حرية ، لا يأخذهم ما يأخذ أهل الحضرة من الاحكام القاسية .

١ - المقدمة ، ص : ١٢٣ .

٢ - المقدمة ، ص : ١٢٥ .

ولما كانت البداوة سبباً للشجاعة كان الجليل الوحشي أقدر على التغلب على غيره من الأمم ، لانتزاع ما في أيديها من أسباب الترف ، بل الجليل الواحد يختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار ، فكلما ألف عوائد الترف والتعظيم قلت شجاعته بمقدار ما نقص من بداوته . وإذا كان الغلب للامة انما يكون بالاقدام والبسالة والشجاعة، فمن كان من هذه الأجيال اعرق في البداوة ، واكثر توحشاً، كان أقرب إلى التغلب على سواء ، إذا تقاربا في العدد وتكافأ بقوة العصبية .

والدليل على شجاعة البدو ان سلاطين افريقية الشمالية المعاصرين لابن خلدون كانوا يستنصرون بالقبائل الموالية لهم للتغلب على أعدائهم ، وكثيراً ما كانوا يخسرون الحروب إذا خانتهم القبائل ، بخلاف أهل المدن الساحلية الذين كانوا ، لعكوفهم على الراحة والدعة ، بعيدين كل البعد عن الشجاعة الحربية ، مستعدين للانقياد لكل من يتولى الحكم في بلادهم ، هذا إلى جانب خوفهم من التزوج عن ديارهم ، واللجوء إلى الجبال والصحارى . ولذلك تكثر استغناء أهل المدن عن حماية سلطان قوي ، أو قبيلة مجاورة ، يدفعون لها ثمن تلك الحماية . ولولا ذلك لتعرضت مدينتهم للنهب والسلب ، فوجود القبائل ضروري اذن للدفاع عن الدولة ، ولو كانت هذه القبائل موجودة في اسبانيا العربية ، لما تغلب أعداؤها عليها ، ولا اسرع اليها الانبياء.

و - صفات البدو من العرب

ان معظم الصفات التي قدمناها تصدق على البدو من العرب ، لأنهم ينتحلون المعاش الطبيعي ويحتاجون إلى أهل الأمصار ، ويحبون التقلب والارتحال ، ويألفون شظف العيش ، وضيق الحال ويتصفون بالشجاعة . وقد أشار ابن خلدون اليهم في تاريخه فقال : « اعلم ان العرب منهم الامة الراحلة ، الناجعة ، أهل الخيام لسكنائهم ، والليل لركوبهم ، والأثنام لكسبهم يقومون عليها ، ويقتاتون من البانها ، ويتخذون الدفء والأثاث من أوبارها ، وأشعارها ، ويحملون أثقالهم على ظهورها ، يتنازلون حلاً متفرقة ، ويتبعون الرزق في غالب أحوالهم من القنص ، ومخطف الناس من السبل ، ويتقلبون دائماً في المجالات ، فراراً من حمارة القنيط تارة ، وصبرة

البرد أخرى ، وانتجاعاً لمراعي غنمهم وارتداداً لمصالح إبلهم الكفيلة بمعاشهم ، وحمل أثقالهم ، ودفنتهم ، ومنافهم . . (١) .

وفي مقدمة ابن خلدون عدة فصول تتعلق بالعرب ، منها «ان جيل العرب في الخلقة طيبعي (٢)» ، «وان العرب إذا تغلبوا على أوطان اسرع اليها الخراب (٣)» ، «وان العرب لا يتغلبون الا على البسائط (٤)» ، و «وان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية (٥)» ، «وان العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك (٦)» ، «وان العرب أبعد الناس عن الصنائع (٧)». وقد أثبت ساطع الحصري (٨) بتحليل هذه الأقوال كلها ان ابن خلدون يطلق لفظ العرب في مقدمته على أهل البدو الذين يتوغلون في القفار ، وقد بينا سابقاً انهم أشد الأمم بدواة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل .

١ - فمن صفات البدو من العرب انهم لا يتغلبون الاً على البسائط ، وسبب ذلك انهم «اهل انتهاب وعيث ، يتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ، ويفرون إلى منتجعهم بالفقر ، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمعاربة الاً إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم . فكل معقل أو مستصعب عليهم ، فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه ، ولا يعرضون له ، والقبائل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من صبتهم وفسادهم ، لأنهم لا يتسمنون اليها المضارب ، ولا يركبون الصعاب ، ولا يحاولون الخطر ، واما البسائط فمتى اقتندروا عليها بفقدان الحامية ، وضعف الدولة ، فهي نهب لهم ، وطعمة لأكلهم ، يرددون عليها الغارة ، والنهب ، والزحف ، لسهولتها عليهم (٩)» .

١ - تاريخ ابن خلدون ج ١ ، ص ٢٢ من طبعة محمد مهدي الحياي .

٢ - المقدمة ، ص : ١٢١ .

٣ - المقدمة ، ص : ١٤٩ .

٤ - المقدمة ، ص : ١٤٩ .

٥ - المقدمة ، ص : ١٥١ .

٦ - المقدمة ، ص : ١٥١ .

٧ - المقدمة ، ص : ٤٠٤ .

٨ - ساطع الحصري ، دراسات عن مقلعة ابن خلدون ، ص ١٥١ - ١٦٧ من الطبعة الموسعة ، دار المعارف بمصر ١٩٥٣ .

٩ - المقدمة ، ص : ١٤٩ .

٢ - ومن صفاتهم أنهم إذا تغلبوا على أوطان أصرع إليها الخراب ، وسبب ذلك أنهم أمة وحشية ، متوغلة في البداوة ، يستلذون حالة التوحش ، لما فيها من الخروج على ربة الحكم وعدم الانقياد للسياسة . وهذه الطبيعة منافية لل عمران وناقضة له . وغاية الأحوال عندهم التقلب والارتحال ، وذلك مناقض للسكون الذي يتطلبه العمران (١) . فهم لا يحتاجون إلى الحجر إلا لنصب أثافي القدر، فيخربون المباني وينقلونه منها ، ولا يحتاجون إلى الخشب إلا ليعمروا به خيامهم ، ويتخذوا منه الأوتاد لبيوتهم ، ولذلك صارت طبيعتهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران .

٣ - ومن صفاتهم إنهم أبعد الناس عن الصنائع ، لأنهم أعرق في البداوة ، وأبعد عن العمران الحضري ، بخلاف العجم من أهل المشرق والروم من أهل المغرب ، فهم أقوم على الصنائع ، لأنهم أعرق في العمران الحضري ، وأبعد عن البدو وعمرانه . ولذلك كانت أوطان العرب قبل الاسلام قليلة الصنائع بالحيلة ، وهذا أيضاً يصدق على البربر في المغرب لرسوخهم في البداوة .

٤ - ومن صفاتهم أنهم أبعد الناس عن سياسة الملك ، وسبب ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم ، وأبعد في الفقر مجالاً ، إذا احتاجوا إلى شيء من الرزق وأخذوه من الناس في ظلال رماحهم ، وكلما امتدت أعينهم إلى مال ، أو متاع ، أو ماعون، انتهبوه ، فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب ، بطلت السياسة في حفظ أموال الناس ، وخرب العمران ، ولما كانوا يعتمدون على غيرهم فيما يحتاجون إليه من أعمال الحرف والصنائع، لم يكن لهذه الأعمال في نظرهم قيمة ، وإذا فسدت الأعمال وصارت مجاناً ضعفت الآمال في المكاسب وانقبضت الأيدي عن العمل ، وتفرق السكان وفسد العمران . أضف إلى ذلك أنهم لا يعتنون بالاحكام، ولا يزجر الناس عن المفاصد ، ولا يدفع بعضهم عن بعض ، إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهباً أو غرامة ، فإذا توصلوا إلى ذلك وحصلوا عليه ، اعرضوا عما بعده من الاحكام والحفاظة للأمن ، فيصير الأمر بذلك فوضى ، والقوضى مهلكة للبشر ومفسدة للعمران ، وهم

كذلك لا يتقادون بعضهم إلى بعض ، يتنافسون في الرياسة ، وقل ان يسلم أحد منهم الأمر لغيره ، ولو كان أباه ، أو أخاه ، أو كبير عشيرته الأ في الاقل ، وعلى كرهه ، فيتعدد الحكام منهم والأمراء ، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام ، فيفسد العمران . ورئيسهم محتاج اليهم في الاغلب للعصية التي بها تكون المدافعة ، مضطر إلى ترك مراغمتهم لثلا يخل عليه شأن عصبيته ، فيكون فيه هلاكه وهلاكهم (١) . مع ان سياسة الملك تقتضي ان يكون للناس وازع بالقهر ، والأ لم تستقم سياستهم . اصف إلى ذلك انهم لما كان من طبيعتهم أخذ ما في أيدي الناس ، والتجاني عما سوى ذلك من الاحكام ، فإنهم إذا ملكوا أمة ، جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم ، وربما ظلموا الرعية في الجباية ، وتحصيل الفوائد ، فيكون ذلك باعثاً على الفساد ، وانتشار القوضى ، والقوضى كما قدمنا منافية لسياسة الملك ، ومفسدة للعمران (٢) .

٥ - ومن صفاتهم أخيراً انهم لا يحصل لهم ملك الأ بصيغة دينية ، وسبب ذلك انهم أصعب الامم انقياداً بعضهم لبعض لما فيهم من خلق التوحش . والغلبة . والأنفة ، وبعد الهمة ، والمنافسة في الرئاسة . فقلماً تتفق اهواؤهم . وتتحد منازعهم بالطبع ، الا انهم إذا أثرت فيهم دعوة دينية ، وحصلت لهم بسببها عصبية جامعة ، تبدلت أخلاقهم ، وكان الوازع لهم من أنفسهم ، فيسهل عند ذلك انقيادهم ، واجتماعهم ، بما يشملهم من الدين المؤلف لكلمتهم ، والوازع عن محاسدهم وتنافسهم . فيحصل لهم بذلك التغلب والملك . ومع ذلك فان البدو من العرب أسرع الناس قبولاً للحق والهدى ، لسلامة طباعهم ، وبراعتها من فميم الاخلاق ، الأ ما كان من خلق التوحش (٣) ، واعتبر ذلك بدولتهم في الاسلام كيف ألف الدين قلوبهم . ووجد منازعهم ، وشيد لهم أمر الرياسة بالشرعية وأحكامها المراعية لمصالح

١ - المقدمة ، ص : ١٥١ .

٢ - المقدمة ، ص : ١٥٢ .

٣ - المقدمة ، ص : ١٥١ .

العمران ظاهراً وباطناً ، وكيف امتدّ ملكهم وقوي سلطانهم ، حتى شمل الأقاليم البعيدة ، وكيف رجعوا إلى فقرهم ، وجعلوا عصبيتهم واجتعدوا عن الطاعة عند نسيانهم الدين وأحكامه ، حتى صار الكثيرون منهم يجهلون أنهم قد كان لهم في القديم ملك ، لم يكن لأحد من الخليقة مثله .

• • •

وبديهي ان هذه الصفات التي استقرأها ابن خلدون من مشاهداته الخاصة لا تصدق على جميع القبائل البدوية ، فإن كثيراً من أهل البدو لا يتصفون بالشجاعة ولا بأخلاق الخير ، أضف إلى ذلك انه يوسع معنى العمران البدوي فيطلقه على عمران أهل القرى والمدن الذين يقوم معاشهم على الزراعة . ومهما يكن من أمر فإن تفنن ابن خلدون في وصف البدو الذين عاشرهم يدل على ما تميز به من الميل إلى بناء علمه على الواقع ، ولئن كانت بعض أقواله تتضمن أحكاماً مطلقة قد مبنية على استقراء شامل ، لقد جاءت بعض أقواله الأخرى مصحوبة بالتحفظ . ولو استطاع ان يوسع ملاحظاته ، ويطلع على أحوال البدو في الأقاليم الأخرى اطلاعاً مباشراً ، لجاءت أحكامه على العمران البدوي أدق وأصدق .

٤ - العمران الحضري

أ - مقدمة عامة

العمران الحضري طبيعي كالعمران البدوي ، إلا أنه أكثر منه رفهاً ودعةً وسكوناً ، لأن أهله لا يكتفون بالضروري من الحاجات ، بل يطلبون الحصول على الكمالي منها أيضاً . ووجه ذلك أن المتحلين للمعاش ، إذا اتسعت أحوالهم ، وحصل لهم ما فوق حاجتهم من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك إلى الدعة ، والسكون ، واستكثار الأقوات ، والملابس ، وتوسيع البيوت ، واختطاط المدن والأمصار ، حتى إذا ازدادت الثروة وكثرت عوائد الرفه جاءت بعدها عوائد الترف ، كاستجادة المطابخ ، وانتقاء الملابس من الحرير والديباج ، والتأنق فيها ، وتشيد البيوت العالية ، والقصور الشاهقة ، وإحكام تنجيدها وفرشها بالأثاث الفاخر . وإذا عظم عمران المدينة ، وكثر ساكنها ، كثرت فيها الصنائع والأعمال والمكاسب ، حتى تبلغ غايتها ، وإذا تراجع عمرانها وخف ساكنها قلت صنائعها ، وأعمالها ، ومكاسبها . وسواء أكان أهل الحضرة يتحلون الصنائع أم غيرها من الأعمال ، فإن مكاسبهم على العموم أكثر من مكاسب أهل البدو ، فلا غرو إذا دعاهم ذلك إلى التهالك على الترف والانغماس في النعيم . فتفاضل المدن في كثرة الرزق ، ونفاق الأسواق ، إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة ، فإذا كان عمرانها أكثر ، كانت مبادي الرزق والاتفاق فيها أوسع ، لأن بين دخل الأفراد وخرجهم علاقة وثيقة ، فإذا عظم دخلهم عظم خرجهم وبالعكس ، وإذا عظم دخلهم وخرجهم معاً اتسعت أحوالهم جميعاً ، واقتبلوا على الحاجات الكمالية .

ومعنى ذلك أن المدن الكثيرة العمران يكثر ترافها ، وتكثر حاجات سكانها حتى تصير حاجتهم إلى الأشياء الكمالية كحاجتهم إلى الأشياء الضرورية ، وعلى قدر

عمران المدينة تستجد فيها الصنائع ، ويزداد التألق فيها ، فالصنائع ، كما يقول ابن خلدون ، انما ترسخ في الأمصار بفسوخ الحضارة ، وهي لا تكثر الا إذا كثر طالبها .

كما ترسخ الصنائع بفسوخ الحضارة ، فكذلك تكثر العلوم وترسخ بفسوخها ، على قدر عمران المدينة في الكثرة والقلة تكون نسبة علومها في الكثرة والقلة ، لأن اجادة العلوم ، كاجادة الصنائع ، أمر زائد على المعاش الضروري . فمضى زادت مكاسب أهل العمران الحضري على معاشهم ، انصرفوا إلى ما وراء المعاش من التصرف فيما يخص الانسان من العلوم والصنائع المحتاجة إلى أعمال الروية والفكر ، وهكذا يتبدل وجه العمران وينتقل الاجتماع البشري من طور البداوة إلى طور الحضارة .

والحضارة في نظر ابن خلدون هي التفنن في الترف ، واستجادة أحواله ، والكلف بالصنائع الكمالية ، فاذا بلغت المدينة غايتها من العمران ، نشأ عن ذلك تفنن في الحاجات والشهوات ، وزيادة في النفقات ، وارتفاع في الأسعار ، حتى يضطر كل فرد إلى التحيل على تحصيل معاشه من وجهه يوم غير وجهه ، فيزداد الكذب ، والمغامرة ، والغش ، والحلافة ، والسرقة ، والقجور والربا ، وسبب ذلك ان مكاسب الناس حينئذ لا تفي بحاجاتهم ، لكثرة تفننهم في الشهوات ، ومطالبة النفس بها ، فلا تستقيم أحوالهم ، ولا يعتدلون في مطالبهم ، وإذا فسدت أحوالهم واحداً واحداً اختل نظام المدينة .

ومعنى ذلك ان الترف والنعيم ، إذا حصل لأهل العمران ، دعاهم ذلك إلى مذاهب الحضارة والتخلق بأخلاقها الفاسدة . والحضارة غاية العمران ، كما ان العمران غاية البداوة .

وللعمران بدوياً كان أو حضرياً عمر محسوس ، فهو كائن طبيعي يبدأ بالنمو شيئاً فشيئاً حتى يبلغ درجة الوقوف ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى مرحلة الانقراض ، ويدخل في طور الهرم ، ثم ينتفض ويتقرض .

وقد بينا سابقاً ان اهل الحضرة أبعد عن طرق الخير ومسالكه من أهل البدو ،
وانهم أقل منهم شجاعة وعصبية ،

وبينا ايضاً انه لا بد في العمران البشري بدوياً كان أو حضرياً من سياسة ينتظم
بها أمره . فاذا كانت هذه السياسة شرعية اوجب انقياد الناس اليها ايمانهم بالثواب
والعقاب في الدنيا والآخرة ، وإذا كانت عقلية اوجب انقياد الناس اليها ما يتوقعونه
من حفظ مصالحهم ، وصيانة حقوقهم في الدنيا ، ولا ينتظم أمر المدينة إلا بالعدل ،
فان الظلم ذاهب بآمال الناس في تحصيل الأموال واكتسابها ، لأن ذهاب آمالهم يقبض
أيديهم عن السعي . وعلى قدر الاعتناء على الرعايا ونسبته ، يكون انقباضهم عن
الاكتساب ، ووفور الاعمال ونفاق الاسواق انما هو بالاعمال ، وسعي الناس في
المصالح والمكاسب ، فاذا قعد الناس عن المعاش ، وانقبضت أيديهم عن المكاسب
كسدت أسواق العمران ، وانتقضت الأحوال ، وتفرق الناس في الآفاق في طلب
الرزق ، فحذف ساكن ذلك القطر وخلت دياره ، واختل باحتلاله حال الدولة ، فلا
بد اذن في العمران من دولة رفيقة عادلة تحمي الافراد من العلوان على مصالحهم ،
وتصون أوطانهم من الاعتداء عليها من الخارج . فان الحضارة تابعة للثروة ، والثروة
تابعة للملك والدولة ، وكلما كانت الدولة أقوى ، وعمرها أطول ، كانت المدن أوسع ،
وعدد منازلها وهياكلها وقصورها أكثر ، وصنائعها وعلومها أرسخ .

ب - معنى الدولة

الدولة في نظر ابن خلدون هي الملك ، الا انها إذا اتسعت وشملت عدة أقاليم
يحكم كلاً منها ملك سميت بالدولة العامة ، أو الملك التام ، الذي لا يكون فوقه
ملك آخر . والملك سيامي وديني : فالملك السياسي هو حمى الكافة على
مقتضى النظر العقلي ، في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، والملك

الديني هو الخلافة ، وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي ، في مصالحهم
الدينية والأخروية .

ج - ضرورة الدولة

يقول ابن خلدون : « الدولة والملك لل عمران بمثابة الصورة للمادة » وهو الشكل
الحادث بنوعه لوجودها ، وقد تقرر في علوم الحكمة انه لا يمكن انفكاك أحدهما
عن الآخر ، فالدولة دون العمران لا تتصور ، والعمران دون الدولة والملك متعذر ،
لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع (١) . فالدولة والعمران اذن
امران متلازمان ، كتلازم الصورة والمادة في كل كائن من الكائنات الطبيعية ، وهما
كما قال أرسطو لا ينفكان ابداً ، لأن اختلال أحدهما يؤثر في اختلال الآخر . كما ان
عدمه يؤثر في عدم الآخر . وقد بينا سابقاً ان الاجتماع البشري ضروري ، وان
هذا الاجتماع ، إذا حصل للبشر ، ولم يكن لهم وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لم
ينم بقاؤهم ، فلا بد اذن في المجتمع بدويا كان أو حضريا ، من سلطة حاكمة تسوس
الأفراد ، وتحفظ كيانه من الداخل والخارج ، على ان ابن خلدون يفرق بين الدولة
الشخصية ، والدولة الكلية ، فيقول : « ان التحلل العظيم في العمران انما يكون من خلل
الدولة الكلية كدولة الفرس ، أو الروم ، أو العرب ، اما الدولة الشخصية مثل دولة
انوشروان ، أو هرقل ، أو عبد الملك بن مروان ، أو الرشيد ، فأشخاصها متعاقبة
على العمران حافظة لوجوده وبقائه ، وقرية الشبه بعضها من بعض ، فلا يؤثر
اختلالها في العمران تأثيراً كبيراً ، لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران ،
إنما هي بالعصبية والشوكة ، وهي مستمرة على اشخاص الدولة (٢) » .

١ - المقدمة ، ص : ٣٧٦ .

٢ - المقدمة ، ص : ٣٧٦ .

لقد أشرنا إلى نشوء الدولة عند كلامنا على العصبية ، فقلنا : إن العصبية ضرورية في كل أمر يحمل الناس عليه ، من نبوة ، أو دعوة ، أو رئاسة ، أو ملك . والدليل على أن العصبية ضرورية لتأسيس الملك قول ابن خلدون : « إن صاحب العصبية إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها ، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع (يعني رتبة الرئاسة) ووجد السبيل إلى التغلب والقهر ، لا يتركه ، لأنه مطلوب للنفس ، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً ، فالتغلب الملكي غاية العصبية (١) » . والفرق بين الرئاسة والملك أن الرئاسة سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس له على أصحابه قهر في أحكامه ، أما الملك فهو التغلب بالقهر ، وهو أمر زائد على الرئاسة .

وإذا كان في القبيل الواحد عدة عصبيات ، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستبعمها وتلتحم جميع العصبيات فيها ، حتى تصبح كأنها عصبية واحدة كبرى ، والأمر وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع ، ولولا دفع الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض (٢) .

وإذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها ، فإن كافاتها أو مانعتها كانوا اقنالا وانظاراً ، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها ، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم ، وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً ، وزادت قوة في التغلب إلى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد ، وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوة الدولة (٣) » .
فإن كافات العصبية قوة الدولة في هرمها « ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها ، وانتزعت الأمر من يدها ، وصار الملك أجمع لها ، وإن انتهت قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة ، وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات ، انتظمتها الدولة في أوليائها ، تستظهر بها على ما يعين من مقاصدها ، وذلك

١ - المقدمة ، ص : ١٣٩ .

٢ - المقدمة ، ص : ١٣٩ .

٣ - المقدمة ، ص : ١٤٠ .

ملك آخر دون الملك المستبد (١) . ومعنى ذلك كله ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك ، فاذا بلغت غايتها حصل الملك لأصحابها ، اما بالاستبداد ، او بالمظاهرة ، على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك ، وان عاقبها عن بلوغ غايتها عائق وقفت في مكانها .

فالدولة تنشأ اذن عن العصبية ، وإذا كانت الأوطان كثيرة للقبائل والعصائب لم تستحكم فيها دولة . وكلما كانت العصبية أشد ، وأهلها أكثر ، كانت الدولة أقوى ، وملكها أوسع ، وأمدتها أطول ، فاذا زادت مساحة الدولة على عدد القاطنين بها ، المكلفين حمايتها ، كان ذلك موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو لحرق سياجها . وعلّة ذلك ان العصبية قوة طبيعية ، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال ، فشاؤها في المركز أشد مما هو عليه في الأطراف ، كالأشعة إذا انبعثت عن المركز ، أو الدوائر المنفسحة على سطح الماء من الثقب عليه ، فإنها كلما بعدت عن مركزها خفت قوتها .

٢ - منازع الملك

لكل كائن طبيعي منازع تخصه ، وإذا كان الملك كائناً طبيعياً كان له بطبيعته منازع خاصة به .

١ - فمن منازع الملك التنافس في الخلال الحميدة ، وبالعكس . وسبب ذلك ان الانسان ، من حيث هو موجود عاقل ، أقرب إلى الخير وخالقه ، فاذا كان الملك للانسان من حيث هو موجود عاقل لا من حيث هو حيوان ، وجب أن تكون طبيعته مناسبة للخلال الخير . وكل ملك فله أصل يبنى عليه ، وهو العصبية ، وفرع يشتم وجوده ويكمّله ، وهو الخلال والصفات . ووجود الملك دون خلاله المتممة له كوجود شخص مقطوع الأعضاء ، كما أن وجود العصبية من غير انتحال الخلال الحميدة نقص في أهل البيوت والأحساب . وإذا كانت غاية الملك كفالة الخلق ،

ومراعاة المصالح ، كان لا بدّ لأهل العvisية الذين حصل لهم التغلب من التنافس في الخير وشلاله : من العدل ، والكرم ، والعفو ، والاحتمال ، والصبر على المكاره ، والوفاء بالعهد ، وبذل الأموال في صون الأعراض ، وتعظيم الشريعة ، واجلال العلماء ، والانتقياد للحق ، وانصاف المستضعفين ، واستماع شكوى المستغيثين ، والتجاني عن الغدر والمكر والخديعة ، الخ . فهذه الخلال الحميدة يستحق أهل العvisية أن يكونوا ماسة لمن تحت أيديهم وقد قيل : العدل أساس الملك .

ولكن الله ، إذا تأذن بانقراض الملك من أمة ، جعل حكامها وابناءها يتنافسون في ارتكاب المذمومات ، وانتحال الرذائل ، وغيرها ، من الأفعال المتصلة بطبائعهم الحيوانية ، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ، ولا تزال في انقراض إلى أن يخرج الملك من أيديهم ، « وإذا أردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها ، فحق عليها القول ، فدمرناها تدميراً (١) » . واهم خلال الخير التي يتنافس فيها أهل العvisية ، وتكون شاهدة لهم باستحقاق الملك ، إكرام العلماء ، والصالحين ، والاشراف ، وأهل الأحساب والغرباء ، وانزال الناس منازلهم ، فإن إكرام أهل العvisية لمن يناهضهم في الشرف ، ويشاركهم في اتساع الجاه ، أمر ضروري في السياسة الخاصة ، التي توجب الاستعانة بالاقبال والامثال من أهل العvisيات المختلفة ، ولكنهم إذا أكرموا العلماء ، والصالحين ، والتجار ، والعمال والغرباء ، وغيرهم من الطوائف ، الذين ليس لهم عvisية خاصة ، كان ذلك من مقتضيات السياسة العامة ، وهي الملك . ولذلك كانت أولى علامات الانحطاط في الملك اعراض أهله عن إكرام هذا الصنف من الخلق ، « فاذا رأيت قد ذهب من أمة فاعلم ان الفضائل قد أخذت في الذهاب عنهم وارتقب زوال الملك منهم (٢) » .

٢ - ومن منازع الملك الانفراد بالمجد ، وسبب ذلك ان الملك بالعvisية ، وأهل العvisية لا بدّ لهم من حاكم يكون متغلباً عليهم بتلك العvisية نفسها ، لتمييزه عليهم

١ - المقدمة ص : ١٤٤ . - القرآن الكريم ، السورة : ٦٧ ، الآية : ١٦ .

٢ - المقدمة ، ص : ١٤٤ .

بجنبته وقوته ، فإذا صار ملكاً بالتغلب والقهر ، ساقته طبيعته الحيوانية إلى الأنفة ، والتكبر على أبناء قومه ، فيأبى المشاركة والمساهمة في استباعهم ، ثم يجيء بعد ذلك « خُلُقُ الثَّالِثُ الَّذِي فِي طَبَاعِ الْبَشَرِ مَعَ مَا تَقْتَضِيهِ السِّيَاسَةُ مِنْ أَفْرَادِ الْحَاكِمِ لِفَسَادِ الْكُلِّ بِاخْتِلَافِ الْحُكَامِ ، «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَافَةُ آلَافٍ لَفَسَدَتَا (١)» ، وحيثئذ يجدع هذا الملك أنوف العصبيات ، ويتفرد بالحكم ما استطاع ، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر شيئاً . وقد يتم هذا الانفراد بالمجد للملك الأول ، أو للملك الثاني ، أو الثالث ، وهذا أمر طبيعي في كل دولة .

٣- ومن منازع الملك الترف ، وسبب ذلك ان الدولة الجديدة ، إذا ملكت ما بأيدي الدولة السابقة جاوزت ضرورات العيش ، ونخشونته ، إلى نوافله ، ورقته ، وزينته ، ثم تفتنت في المطابخ والملابس ، والرياش ، والفرش والآنية ، وفاخرت في التعميم غيرها من الدول في إبهة الملك ، بحيث يتاغى الخلف في ذلك السلف ، ويمجاوز عوائله وأحواله ، وهكذا إلى آخر الدولة ، وعلى قدر اتساع الملك يكون حظ الناس من الترف ، إلى أن يبلغوا في ذلك الغاية .

٤- ومن منازع الملك الدعة والسكون ، وسبب ذلك ان الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة . وغاية المطالبة التغلب والملك . فإذا حصلت الغاية انقضى السعي إليها . ولذلك تجد أهل العصبية بعد حصولهم على الملك ، يتركون المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه ، ويؤثرون الراحة والسكون والدعة ، وينصرفون إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني ، والمساكن ، والملابس ، والقصور ، وجمر المياه ، وغرس الرياض ، والاستمتاع بأحوال الدنيا ، يتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم والفرش والآنية ما استطاعوا ، ويألفون ذلك ، ويورثونه من بعدهم من أجيالهم ، ولا يزال ذلك يتزايد فيهم ، إلى أن يتأذن الله بأمره (٢) .

١- المقدمة ، ص : ١٦٦ . القرآن الكريم ، السورة : ٢١ ، الآية : ٢٢

٢- المقدمة ، ص : ١٦٧-١٦٨

٥ - وإذا استحكمت طبيعة الملك ومنازعه من الانفراد بالمجد ، وحصول الترف ، والدعة والسكون ، تكاسل أهل الدولة عن الغزو ، وألفوا المذلة والاستعباد . وذهبت منهم خلال الخير ، واتصفوا بما يناقضها من خلال الشر ، وذهب بأسهم ، وانخفضت شوكتهم ، لتلونهم بعوائد الترف ، والحضارة ، وانغماسهم فيها ، وحل بالدولة الوهن ، ونفضت أحوالها ، ونزلت بها امراض الهرم المزمنة ، إلى أن يقضى عليها .

و - عمر الدولة

يرى ابن خلدون ان للدولة عمراً طبعياً كما للأشخاص ، وهو لا يعدو اربعة اجيال . قال : « وذلك ان باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ، ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه . وابنه من بعده مباشر لأبيه ، فقد سمع منه ذلك وأخذه عنه ، إلا انه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء على المعاني له . ثم إذا جاء الثالث ، كان حظه في الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد ، ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقته جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم ، واحتقرها ، وتوهم ان ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف ، وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم ، وليس بعصاة ولا بخلال ، لما يرى من التجلة بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ويتوهم انه انسب فقط ، فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ، ويرى الفضل له عليهم وثوقاً بما ربي فيه من استتباعهم ، وجهلاً بما اوجب ذلك الاستتباع من الخلال ، التي منها التواضع لهم ، والأخذ بمجامع قلوبهم ، فيحتقرهم بذلك ، فينتقصون عليه ويحتقرونه ، ويديلون منه سواء من أهل ذلك المنبت ، ومن فروع في غير ذلك العقب للاذعان لعصبيتهم ، كما قلناه ، بعد الوثوق بما يرضونه من خلالهم ، فتنمو فروع هذا ، وتذوي فروع الأول ، وينهدم بناء بيته (١) . » فكما ان نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء ،

كذلك عمر الدولة لا يزيد على ثلاثة أجيال تفضي في نهايتها إلى جيل رابع ، هو جيل الهرم والافتقار .

١ - فالجيل الأول « لم يزالوا على خلق البداوة ونخسوتها ، وتوحشها ، من شظف العيش ، والبسالة ، والافتقار ، والاشتراك في المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ، فحدّهم مرهف ، وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون (١) » .

٢ - والجيل الثاني « نحول حالهم بالملك والترفع من البداوة إلى الحضارة ، ومن الشظف إلى الترف والخصب ، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به ، وكسل الباقيين عن السعي فيه ، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة ، فتكسر سورة العصبية بعض الشيء ، وتؤنس منهم المهانة والخضوع ، ويبقى لهم الكثير من ذلك ، بما أدركوا الجيل الأول ، وباشروا أحوالهم ، وشاهدوا اعتزازهم ، وسعيهم إلى المجد ، ومرامهم في المدافعة والحماية ، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ، وإن ذهب منهم ما ذهب ، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول ، أو على ظن من وجودها فيهم (٢) » .

٣ - والجيل الثالث ينسبون عهد البداوة والنخسوة ، كأن لم تكن ، ويفقدون حلاوة العز والعصبية ، بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم الترف غايته . . . فيصبرون عيالا على الدولة ، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين إلى المدافعة عنهم ، وتسقط العصبية بالجملة ، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ، ويلبسون على الناس في الشارة ، والزي ، وركوب الخيل وحسن الثقافة ، يعمّون بها ، وهم على الأكثر اجبن من النسوان على ظهورها . فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعتهم ، فيحتاج

١ - المقدمة ، ص : ١٧٠ .

٢ - المقدمة ، ص : ١٧٠ - ١٧١ .

صاحب الدولة حيثش إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يُغني عن أهل الدولة بعض الغناء، حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت (١) .

٤ - فهذه كما ترى ثلاثة أجيال، تنفضي بالدولة إلى الهرم والتخلف، ولهذا كان انقراض الدولة في الجيل الرابع، وهذا نتيجة طبيعية لقولنا : ان المجد والحسب انما هو اربعة آباء .

ومدة الاجيال الثلاثة مائة وعشرون سنة . ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر ، وإذا جاوزته في بعض الأحيان ، فمرد ذلك إلى فقدان المطالب ، وفي هذه الحالة يكون الهرم حاصلاً في الدولة، وان لم يحضرها المطالب، ولو جاء المطالب لما وجد مدافعاً، فكأن الدولة في نظر ابن خلدون كأن حي يتطور وفق نظام ثابت، كتطور جميع الكائنات، وكان عمرها بمثابة عمر الشخص من التزايد إلى سن الوقوف ، ثم إلى سن الرجوع .

٥ - وإذا قيل ان اعمار الدول في الواقع تختلف عن هذا العمر قال ابن خلدون ان لذلك عدة أسباب :

منها ان صاحب الدولة قد يتخير في عهد الهرم انصاراً وشيعة من غير قومه ، ممن تعمدوا الخشونة ، فيخذلهم جنداً يكونون أصبر على الحرب ، وأقدر على معاناة الشدائد ، ويكون ذلك دواء للدولة من الهرم تستجد به عمراً آخر (٢) .

ومنها ان الدولة قد تضيّق نطاقها ، وتفسر قوانينها في هذا النطاق الجديد ، بحيث يكون ذلك بمثابة انشاء دولة أخرى . وهذا من شأنه ان يكسب الدولة عمراً جديداً يضاف إلى عمرها الطبيعي (٣) .

١ - المقدمة ، ص : ١٧١ .

٢ - المقدمة ، ص : ١٦٩ .

٣ - المقدمة ، ص : ١٥٥ من طبعة كاترمر .

ومنها ان عمر الدولة متناسب مع قوة عصبيتها ، وعند القائمين بها ، قال ابن خلدون : وأما طول أمدها (يعني أمد الدولة) فعلى نسبة القائمين بها في القلة والكثرة ، « لأن عمر الحادث من قوة مزاجه ، ومزاج الدول إنما هو بالعصية ، فإذا كانت العصية قوية ، كان المزاج تابعاً لها ، وكان أمد العمر طويلاً ، والعصية إنما هي بكثرة العدد ووفوره (١) » . وقال أيضاً « والسبب الصحيح في ذلك ان النقص إنما يبدو في الدولة من الاطراف ، فإذا كانت ممالكها كثيرة ، كانت اطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة ، وكل نقص يقع فلا بد له من زمن ، فتكثر أزمان النقص ، لكثرة الممالك ، واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان ، فيكون أمدها أطول (٢) » .

فهذه الاسباب وغيرها تدل على ان قانون عمر الدولة في نظر ابن خلدون قانون عام مجرد لا يصدق على الواقع إلا في شروط خاصة . فليس يصح اذن ان نقول ان للدولة عمراً طبعياً محدوداً لا يزيد على مائة وعشرين سنة ، لأن هنالك أسباباً تطيل أمد الدولة ، كما أن هنالك أدوية تطيل عمر الأشخاص . فما بالك إذا كان انقراض الدولة لا يستلزم انقراض الشعب اضطراباً .

ز - تطور الدولة

ان الدولة تتطور من نشأتها إلى انقراضها ، فكما أن أحوال العمران وعوائله تتبدل بتبدل الأجيال المتعاقبة تبديلاً تدريجياً ينتهي إلى المخالفة ، كذلك تتطور الدول ، وتتعاقب الأمم ، والأجيال ، حتى تنتهي إلى المباينة .

والسبب في تطور الدولة أنها كائن حي يتبدل كغيره من الكائنات ، بل الدولة للعمران كما بينا بمثابة الصورة للمادة ، لا تفك أحدهما عن الأخرى . انك لا تستطيع

١ - المقدمة ، ص : ١٦٣ .

٢ - المقدمة ، ص : ١٦٣ - ١٦٤ .

أن تتصور الملك دون العمران ، ولا العمران دون الملك ، وإذا اختل احدهما اختل الآخر .

والتطور الذي يطرأ على الدولة قسمان احدهما خارجي ، والآخر داخلي .

١ - اما التطور الخارجي فهو تطور رقعة الدولة في الاتساع والتقلص ، ذلك لأن لكل دولة ، كما يقول ابن خلدون ، حصّة من الممالك لا تزيد عليها (١) ، وهذه الحصّة متفاوتة ومتناسبة مع عدد القاطنين بها (٢) . ومعنى ذلك ان الدولة تتسع في اول الأمر ، حتى تصل إلى أقصى حدودها ، ثم تأخذ بالتقلص شيئاً فشيئاً لضعف قوتها في المركز ، فيتجاسر عليها عدوها المجاور ، ويستولي على أطرافها ، أو يثور على ملكها أحد المنافسين له من أقاربه أو عماله ، ويستقل بالحكم في أحد الأقاليم البعيدة . وهكذا تنقسم الدولة إلى دولتين ، أو ثلاث ، أو أكثر ، وقد تضمحل دفعة واحدة ، إذا غلب عليها في مركزها قانع قوي ، فلا ينفعها بقاء الأطراف ، لأن المركز كالقلب الذي تبعث منه الروح ، فاذا غلب القلب انهزمت الاطراف واضمحلت الدولة .

٢ - واما التطور الداخلي فهو تطور الأحوال والعادات والأخلاق داخل الدولة الواحدة ، وله في الغالب خمسة أطوار وهي :

أ - الطور الاول طور الظفر بالبغية أي طور البناء ، وهو لا يتم إلا بقوة العصبية ، وصاحب الملك مضطر في هذا الطور الى محاسبة اهل عصبيته ، والاعتماد عليهم لمقارعة الخوارج عليه ، لا يتفرد دونهم بشيء ، بل يقلدهم أعمال الدولة ، ويجعل الحكم مشتركاً بينه وبينهم .

ب - والطور الثاني طور الاستبداد والانفراد بالمجد ، فصاحب الدولة يوجس

١ - المقدمة ، ص : ١٦١ .

٢ - المقدمة ، ص : ١٦٣ .

في هذا الطور خيفة من أهل عصبية ، فيكبحهم عن التطاول لمشاركته في الحكم ، ولا يتم له ذلك إلا بالعناء الشديد ، لأن ظهراءه ينزعون ايضاً إلى الاحتفاظ بما حصلوا عليه ، فيحدث بينه وبينهم نزاع يضطره إلى الاستظهار عليهم بالموالي والمصطنعين ، ويعاني في نزاعه مع أهل جلدته ما عاناه الأولون في تأسيس الملك ، وهكذا يصبح أهل العصبية اعداء لصاحب الملك ، بعد ان كانوا اعداء له . قال ابن خلدون : ان اعدائه السابقين صاروا في حقيقة الأمر من بعض اعدائه ، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر ، وصدهم عن المشاركة ، إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم ، يستظهر بهم عليهم ، ويتولاهم دونهم ، فيكونون اقرب اليه من سائرهم ، وأخص به قرباً واصطناعاً ، وأولى ايثاراً وجاهاً ، لما انهم يستمتون دونه في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم ، والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم ، ليستخلصهم صاحب الدولة ، ويخصهم بمزيد الثكزمة والايتار ، ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه ، ويقلدهم جليل الاعمال ، والولايات ، من الوزارة ، والقيادة والحماية (١) . وحينئذ يحقد أهل عصبية عليه ، ويربصون به الدوائر ، ويعود وبال ذلك على الدولة .

ج- والطور الثالث طور الفراغ والدعة ، وهو الطور الذي ينصرف فيه صاحب الدولة إلى تحصيل ثمرات الملك مما تترع طباع البشر اليه من تحصيل المال ، وتقليد الآثار ، وبعد الصيت ، فيستفرغ وسعه في الحماية ، وضبط الدخل والخرج ، واحصاء النفقات ، واقتصد فيها ، وتشييد المباني الحافلة ، والمصانع العظيمة ، والامصار المتسعة ، والهيكل المرتفعة ، واجازة الوفود من اشراف الأمم ووجوه القبائل ، وبث المعروف في اهله ، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في احوالهم بالمال والجاه ، واعتراض جنوده ، وإدراج ارزاقهم ، وانصافهم في اعطياتهم لكل هلال ، حتى يظهر ذلك عليهم في ملابسهم ، وشكلهم ، وشاراتهم يوم الزينة ، فيباهي

بهم الدول المسالمة، ويرهب بهم الدول المحاربة (١) . أما أهل الدولة فيؤثرون الدعة والسكون ، ويننون القصور ، ويمجرون الميساء ، ويغرسون الرياض ، ويستمتعون بأحوال الدنيا .

د - والطور الرابع طور القنوع والمسالمة ، وهو الطور الذي يكون فيه صاحب الدولة قانعاً بما بنى أولوه ، سلباً لانظاره من الملوك واقتاله ، مقلداً للماضين من سلفه ، فيتبع آثارهم حلو النعل بالنعل ، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ، ويرى ان في الخروج عن تقليدهم فساد امره ، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده (٢) . وهكذا يترك التعب والكد ، وينصرف إلى الترف والنعيم .

هـ - والطور الخامس طور الاسراف والتبذير ، وهو الطور الذي يكون فيه صاحب الدولة متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ ، والكرم على بطائنه ، وفي مجالسه ، واصطناع اخوان السوء ، وخضراء الدمن ، وتقليدهم عظيماات الأمور التي لا يستقلون بحملها ، ولا يعرفون ما يأتون ، ويدرون منها ، مستفسداً لكبار الاولياء من قومه ، وصنائع سلفه ، حتى يضطغنوا عليه ، ويتخاذلوا عن نصرته ، مضيعاً من جنده بما أنفق من اعطياتهم في شهواته ، وحجب عنهم وجه مباشرته ، وتنفقده ، فيكون غريباً لما كان سلفه يؤسسون ، وهادماً لما كانوا يبنون (٣) . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طليعة الهرم ، ويستولي عليها المرض المزمن ، فلا تشفى من عللها حتى تنقرض .

وإذا اردنا الآن ان نقارن بين اطوار الدولة ومراحل عمرها قلنا : ان الطور الأول

١ - المقدمة ، ص : ١٧٦ .

٢ - المقدمة ، ص : ١٧٦ .

٣ - المقدمة ، ص : ١٧٦ .

والثاني ، أي طور الظفر بالبغية ، وطور الانفراد بالمجد ، مقابلان لمرحلة النمو ، وان الطور الثالث ، أي طور الفراغ والبدعة ، مقابل لمرحلة الوقوف ، وان الطور الرابع والخامس ، أي طور القنوع والمسألة ، وطور الاسراف والتبذير ، مقابلان لمرحلة التراجع والانحطاط . وابن خلدون يبين في كلامه على كيفية طروق الخلل للدولة ، ان الملك مبني على اساسين : الاول هو الشوكة والعصية ، والثاني هو المال ، فاذا طرق الخلل للدولة طرقها من هذين البابين . فالعصية تكون في الطور الأول قوية ، حتى اذا جاء الطور الثاني تناقصت لسببين ، احدهما استبداد صاحب الدولة على أهل عصيته ، وانفراده بالمجد دونهم ، وثانيهما تأثير الترف في النفوس . وهكذا يتعرض الملك لسببين هادمين : هما الاستبداد والترف .

وقصارى القول ان الدولة في نظر ابن خلدون هي الملك ، وصاحب الملك حاكم اوتوقراطي ، يستمد سلطانه من القهر والتغلب بالعصية . وليس في مقدمة ابن خلدون اي اشارة الى اشكال الحكومات التي تجدها في كتب اليونان ، وغيرهم ، ولا أي ذكر للملك الدستوري ، أو النظام الجمهوري . وجميع ما كتبه عن الدولة وطبيعتها ومنازعتها ، وحروبها ، وتطورها ، واحوال العمران فيها ، يدل على اعتقاده ان جميع هذه الأمور طبيعية في الوجود ، وهي تدخل في باب علم الاجتماع السياسي . ولكن علم الاجتماع لا يقتصر على دراسة الظواهر السياسية وحدها ، بل يدرس ايضاً ظواهر الحياة الاقتصادية ، والثقافية ، والروحية ، لأن هذه الظواهر كلها اجتماعية بالذات ، وستنصر كلامنا الآن على الايام بالظواهر الاقتصادية .

• • •

٥ - وجوه المعاش - الظواهر الاقتصادية

٢ - معنى المعاش والكسب والرزق

الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويعونه . وايلدي البشر مشتركة في تحصيل ذلك ، فمنهم من يحصل قوته بيده ، ومنهم من يمتنع عليه ذلك الا بعوض . ومنى تجاوز الانسان سن الطفولة والضعف ، سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما اناه الله منها في تحميل حاجاته وضروراته بدفع الاعواض عنها . وقد تحصل له المكاسب بغير سعي ، كالمطر للزراعة ، الا أن المطر لا تكون اذ ذاك الا معينة ، ولا بد معها من السعي . فان كانت المكاسب بقدر الحاجة والضرورة سميت معاشاً ، وإن كانت زائدة على الحاجة سميت ريشاً ومتمولاً .

ثم ان ذلك الحاصل او المقتنى ، ان عادت منفعة على الانسان ، وحصلت له ثمرته من انفاقه في مصالحه وحاجاته ، سمي رزقاً ، وان لم ينتفع به في شيء من مصالحه سمي كسباً . مثل المال الذي يورث ، فإنه يسمى بالنسبة الى مورثه كسباً ، ولا يسمى رزقاً ، لعدم انتفاعه به ، أما بالنسبة الى الوارثين فانهم متى انتفعوا به سمي رزقاً .

ب - وجوه المعاش

المعاش هو ابتغاء الرزق ، والسعي في تحصيله ، وله عدة وجوه :

١ - فان كان تحصيل الرزق لا يتم الا بأخذه من يد الغير ، وانتزاعه منه سمي مغرماً وجباية .

٢ - وان كان تحصيله باقتناص الحيوان الوحشي ، واخذه من البر والبحر ، سمي اصطياداً .

٣- وان كان تحصيله باستخراج فضول الحيوان الداجن ، كاللبن من الانعام ، والعسل من النحل ، او باستخراج ثمرة النبات بطريق الزراعة والغراسة، سمي ذلك كله فلاحه .

٤- وان كان تحصيله من الأعمال الانسانية في مواد معينة ، كالكتابة ، والتجارة ، والحياطة، والحياكة، وغيرها ، أو في مواد غير معينة ، كسائر الامتيازات والتصرفات ، سمي ذلك صناعة .

- وان كان تحصيله من البضائع واعدادها للأعواض ، اما بالتقلب في البلاد واحتكارها، واما بارتقاب حوالة الاسواق فيها، سمي ذلك تجارة .

فهذه وجوه المعاش ، وهي كما قال بعضهم : الأمانة ، والفلاحه ، والصناعة والتجارة .

فالفلاحه والصناعة والتجارة هي الوجوه الطبيعية للمعاش . أما الفلاحه فهي متقدمة عليها كلها بالذات ، لأنها بسيطة وطبيعية ، وفطرية لا تحتاج الى علم ونظر ، وهي أقدم وجوه المعاش وأنسبها للطبيعة . واما الصنائع فهي ثانیتها ومتأخرة عنها ، لأنها مركبة وعلمية تحتاج الى أعمال الفكر والنظر ، ولهذا لا توجد الا في العمران الحضري . وأما التجارة فهي ثالثها ، وهي وان كانت طبيعية في الكسب ، إلا أن الكثير من طرقها ومذاهبها مبني على التحيل في الحصول على ما بين القيمتين من الفرق في الشراء والبيع . واما المغرم ، والخدمة ، والكيمياء ، وابتغاء الاموال من الدفائن والكنوز المخبأة في بطن الأرض وغيرها ، فهي ليست وجوهاً طبيعية للمعاش، لانها مبنية على الرغبة في تناول الرزق من غير تعب ولا نصب في تحصيله .

ج- الظواهر الاقتصادية

إن كلام ابن خلدون على وجوه المعاش لا يدخل فيما يسميه الغربيون بعلم الاقتصاد السياسي (Economic Politique) ، بل يدخل فيما نطلق

عليه اليوم اسم علم الاجتماع الاقتصادي (Sociologie Economique) . مثال ذلك ان ابن خلدون يتكلم على قانون العرض والطلب ، وتأثيره في الاسواق والأسعار ، ويصرح بان الاسعار ترتفع بازدياد الطلب ، وتنخفض بانخفاضه ، ولكنه لا يكتفي في التعبير عن هذا القانون بصوغه صياغة عامة مجردة ، كما يفعل علماء الاقتصاد المدرسيون ، بل يتحرى العوامل الاجتماعية المختلفة المؤثرة في زيادة الطلب ، ونقص العرض ، كما يتحرى النتائج الاجتماعية المتولدة من زيادة الأسعار .

وهو يسم السلع الى ضرورية وكمالية ، ويبين ان الحدود الفاصلة بين هذين النوعين ليست مطلقة ولا ثابتة ، وانما هي نسبية ومتحركة ، لأن ازدياد العمران والترف قد يقلب الكماليات الى ضروريات . فما يعدّ كالياً بالنسبة الى بعض الناس ، قد يصبح ضرورياً بالنسبة الى بعضهم الآخر . والدليل على ذلك قول ابن خلدون : « ان المصر الكثير العمران يكثر ترفه كما قدمناه ، وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف ، وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو اليها ، فتتقلب الى ضرورات وتصير فيه الاعمال كلها مع ذلك عزيزة ، والمرافق غالية ، بازدهام الأغراض عليها من أجل الترف ، وبالمغارم السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات ، وتعتبر في قيم المبيعات ، ويعظم فيها الغلاء في المرافق والأقوات والاعمال ، فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغه على نسبة عمرانه (١) » .

أضف إلى ذلك ان هنالك أحوالاً اجتماعية تنشأ عن زيادة الطلب ، وازدهام الطالبين ، كإقبال الناس على الصناعات التي تنتج السلع المطلوبة ، وازدهار تلك الصناعات ، واستجابتها بتفاق اسواقها . قال ابن خلدون : « اذا كانت الصناعة مطلوبة ، توجه اليها التفاق كانت حيثئذ بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع ، فيجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ، ليكون منها معاشهم ، واذا لم تكن الصناعة مطلوبة ، لم تنفق سوقها ، ولا يوجه قصد إلى تعلمها ، فاختصت بالترك ، وفقدت للاهمال (٢) » . وقال ايضاً : « ان الصنائع إنما تستجد إذا

١ - المقدمة ، ص : ٣٦٤ - ٣٦٥ .

٢ - المقدمة ، ص : ٤٠٣ .

احتيج اليها ، وكثر طالبيها ، وإذا ضعفت احوال المصر ، وأخذ في الهرم بانتقاض
عمرانه ، وقلة ساكنه تناقص فيه الترف ، ورجعوا الى الاقتصاد على الضروري
من احوالهم ، فتقلّ الصنائع التي كانت من توابع الترف ، لأن صاحبها حينئذ لا
يصح بها معاشه فيفرّ الى غيرها (١) .

فهذه الأقوال كلها تدل على ان ابن خلدون لا يبحث في الأحوال الاقتصادية
بحدّ مجرداً على طريقة علماء الاقتصاد النظري ، بل يبحث فيها بحثاً اجتماعياً واقعياً
يتناول جميع الأسباب المؤثرة فيها ، ولذلك قلنا ان بحثه في وجوه المعاش اقرب
الى علم الاجتماع الاقتصادي ، منه الى علم الاقتصاد السياسي .

د - القوانين الاقتصادية

تختلف طرق الانتاج الاقتصادي باختلاف طبيعة العمران ، فاذا كان العمران
بدوياً قامت طرق المعاش فيه على رعي الحيوانات والزراعة ، واذا كان حضرياً قامت
على الصناعة والتجارة . وهذه الطرق على العموم علاقة بطبيعة المناخ والاقليم
والموارد الطبيعية .

وما نحن ذاكرون لكم بعض القوانين الاقتصادية التي نجدتها في مقدمة ابن
خلدون :

١ - إن للرفه في الاقطار علاقة بكثرة الأعمال وخصب الانتاج . وسبب ذلك
أن ما وفر عمرانه من الاقطار ، وتعددت الامم في جهاته ، وكثر ساكنه ، اتسعت
احوال أهله ، وكثرت اموالهم وامصارهم ، وعظمت دولهم وممالكهم . وما ذلك
الاّ لكثرة الاعمال ، وتأثيرها في ازدياد الثروة ، بما يعود على الناس من كسب
يتأثرونه .

٢ - ثم ان لكثرة السكان تأثيراً في اسعار الحاجات ، فاذا كثر عدد السكان رخصت أسعار الحاجات الضرورية ، وارتفعت أسعار الحاجات الكمالية ، وإذا قل السكان وضعف العمران كان الأمر بالعكس . ولكن هذا القانون لا ينطبق على الواقع إلا إذا كان جميع السكان عاملين يقوم كل منهم بإنتاج ما يزيد على حاجته . مثال ذلك : « ان الحبوب من ضرورات القوت ، فتوفر الدواعي على اتخاذها ، إذ كل احد لا يهمل قوت نفسه ، ولا قوت منزله لشهره او سنته ، فيعم اتخاذها اهل المصر أجمع ، أو الأكثر منهم في ذلك المصر او فيما قرب منه ، لا بد من ذلك . وكل من اتخذ لقوته فتفضل عنه ، وعن أهل بيته ، فضلة كبيرة ، تسد خلة كثيرين من أهل ذلك المصر ، فتفضل الأقوات عن أهل المصر من غير شك ، فترخص أسعارها في الغالب ، إلا ما يصيبها في بعض السنين من الآفات السماوية ، ولولا احتكار الناس لها ، لما يتوقع من تلك الآفات لبذلت دون ثمن ولا عوض ، لكثرتها بكثرة العمران » وإذا كان المصر مستبحراً ، موفور العمران كثير حاجات الترف ، توفرت حيثل الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها ، كل بحسب حاله ، فيقصر الموجود منها عن الحاجات قصوراً بالغاً ، ويكثر المستامون لها ، وهي قليلة في نفسها فتزدحم أهل الاغراض ، ويبذل أهل الرفه والترف اثمانها باسراف في الغلاء ، لحاجتهم اليها اكثر من غيرهم فيقع فيها الغلاء (٢) . وهذا كله تابع لقانون العرض والطلب ، الا أن لغلاء الصنائع والاعمال في المدن الوفيرة العمران ثلاثة اسباب ، وهي :

(أ) كثرة الحاجات الناشئة عن ازدياد العمران والترف .

(ب) اعتزاز أهل الاعمال لخدمتهم ، وامتهان انفسهم ، لسهولة المعاش ، في المدينة بكثرة اقواتها .

(ج) كثرة المترفين وكثرة حاجتهم الى امتهان غيرهم ، والى استعمال الصنائع في مهنتهم ، فيبذلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم ،

١ - المقدمة ، ص : ٣٦٣ .

٢ - المقدمة ، ص : ٣٦٣ .

مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها ، فيعتر العمال ، والصناع ، وأهل
الحرف ، وتغلو اعمالهم ، وتكثر نفقات أهل المصر في ذلك .

ومعنى ذلك ان الصناعة في نظر ابن خلدون اشبه شيء بالسلعة ، فاذا كانت
طلوبة نفقت سوقها ، وغلا ثمتها واقبل الناس على تعلمها ، وإذا لم تكن مطلوبة لم
تنفق سوقها ، ولم يتوجه أحد الى تعلمها ، بل الصنائع كما قلنا لا تستجد في المدن
إلاّ بازدياد الحاجة اليها . اذا استبحر العمران ازدهرت الصنائع ، واذا انحط انحطت
الصنائع ، وقلّ طالبيها . وهكذا يربط ابن خلدون مسألة الاسعار بقانون العرض
والطلب ، ويطبق ذلك في الصنائع من جهة ما هي سلع تختلف قيمتها باختلاف
الأحوال الاجتماعية . اصف الى ذلك ان اجور العمال في المدن المستبحرة في العمران
ترتفع بارتفاع مستوى المعيشة ، لأن العامل يحتاج في مثل هذه المدن الى نفقات
أكثر من نفقات عامل القرية ، أو عامل المدينة الصغيرة . وسبب ذلك ان المترفين
في المدن الكبيرة يرفعون عن خدمة انفسهم بانفسهم ، فيستخدمون جماعة آخرين
لقضاء حاجاتهم ، ويتنافسون في اجتذاب العمال اليهم بمنحهم اجوراً عالية .

٣- ثم ان قيم الأشياء في نظر ابن خلدون تابعة للعمل المبذول في إنتاجها .
وهذا الرأي قريب من رأي الماركسيين الذين يقولون ان قيمة الشيء ترجع الى
كمية العمل المبذول فيه . وفي مقدمة ابن خلدون اقوال كثيرة تؤيد ذلك ، مثل قوله :
« ان الكسب هو قيمة الاعمال البشرية (١) » . وقوله : « ان كثرة الاعمال سبب
للثروة (٢) » . وقوله : « ان المكاسب انما هي قيم الاعمال (٣) » . وقوله :
« فلا يدّ في الرزق من سعي وعمل ، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه ،
ولا يدّ من الاعمال الانسانية في كل مكسوب ومتمول (٤) » . وقوله :

١ - المقدمة ، ص : ٣٨٠ .

٢ - المقدمة ، ص : ٣٦٥ .

٣ - المقدمة ، ص : ٣٦٠ .

٤ - المقدمة ، ص : ٣٨١ .

إذا كان العمل في المصنوع « أكثر قيمته أكثر » (١) ، وقوله : « الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال أهل العمران ، فاذن مساعيهم وأعمالهم كلها متمولات لهم ، بل لا مكاسب لهم سواها » (٢) . ومعنى ذلك كله ان قيمة الشيء تابعة للعمل المبذول في إنتاجه ، فكلما كان العمل المبذول في الشيء أكثر ، كانت قيمته أكبر .

٤ - وكثيراً ما نرى ان الأحوال الاجتماعية تجعل بعض الناس يزدادون ثروة من دون أن يعملوا عملاً ، مثال ذلك : ان الدولة ، إذا اخذت في الانحطاط او الانحلال ، قلت رغبة الناس في امتلاك الأرض والضياع ، وأدّى ذلك الى انخفاض اسعارها ، فيشتريها عندئذ بعض الأغنياء بثمان بخس . فإذا تغيرت الأحوال بعد مدة من الزمان ، وتوافرت اسباب الأمن والاستقرار ، ارتفعت أسعار الأرض وأصبح الذين اشتروها بثمان بخس أغنياء ، من غير ان يقوموا بعمل يستوجب مثل هذه الثروة ، ومثل هذا يحصل كما نعلم في زمن الحروب ، اذ يصبح بعض التجار اغنياء لزيادة أسعار السلع ، من دون ان يبذلوا في ذلك أي عمل . قال ابن خلدون : « ان تأثّل العقار والضياع الكثيرة لأهل الأمصار ، لا يكون دفعةً ، ولا في عصر واحد ، اذ ليس يكون لأحد منهم من الثروة ما يملك به الأملاك التي تخرج قيمتها عن الحد ، ولو بلغت أحوالهم في الرفه ما عسى ان تبلغ ، وانما يكون ملكهم وتأثّلهم لها تدريجاً ، اما بالوراثة من آباءه وذوي رحمه ، حتى تتأدى املاك الكثير منهم إلى الواحد وأكثر كذلك ، أو يكون بحوالة الأسواق ، فان العقار في آخر الدولة ، وأول الأخرى ، عند فناء الحامية ، وخرق السياج ، وتداعي المصر إلى الخراب ، تقل الغبطة به ، لقلة المنفعة فيها ، بتلاشي الأحوال ، فترخص قيمها ، وتتملك بالآثمان اليسيرة ، وتتغطى بالميراث إلى ملك آخر (٣) » ، ولكن المصر اذا استجدّ شبابيه بعد مدة بمجيء الدولة الثانية ، وانتظمت له احوال راتقة تحصل معها الغبطة في العقار والضياع ، فان قيم هذه الأملاك تتحسن ، ويكون لها حظ لم يكن في الأول ، ويصبح مالکها من أغني

١ - المقدمة ، ص : ٣٨٢ .

٢ - المقدمة ، ص : ٢٨٩ .

٣ - المقدمة ، ص : ٣٦٧ .

أهل مصر ، وليس ذلك بسعيه واكتسابه . وقصارى القول ، ان الاصل في الرزق والثروة هو العمل ، الا في احوال اجتماعية خاصة ، كالحروب وحوالة الاسواق وغيرها ، فان الثروة في مثل هذه الأحوال لا تنشأ عن السعي والاكتساب .

٥ - وللأحوال الاقتصادية علاقة بالعوامل السياسية ، مثال ذلك ان التمويل من أهل الامصار في حاجة إلى النفوذ والجاه للدفاع عن أملاكهم ، لأن الرجل ، إذا أصبح غنياً ومقتة العيون بذلك ، فزاحمه الأمراء والملوك على ثروته ، وغصوا بها ، ولما في طباع البشر من العدوان ، تمتد أعينهم إلى تملك ما بيده ، وينافسون فيه ويتحيلون على ذلك بكل ممكن ، حتى يحصلوه في ربة حكم سلطاني ، وسبب من المؤاخلة ظاهر ينتزع به ماله (١) ، « فلا بد حينئذ لصاحب المال والثروة الشهيرة في العمران من حامية تدود عنه ، وجاء يتسحب عليه من ذي قرابة للملك ، أو خالصة له ، أو عصبية يتحاماها السلطان ، فيستظل بظلها ، ويرتع في امنها من طوارق التعدي ، وان لم يكن له ذلك أصبح نهياً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام (٢) » .

وسبب ذلك كله عدوان البشر بعضهم على بعض ، وفقدان العدل ، لأن العدل كما يقول ابن خلدون لا يكون الا في الخلافة الشرعية ، وهي قليلة الالبث .

٦ - ثم ان مستويات المعيشة تختلف باختلاف المدن ، لاختلاف احوال العمران فيها ، وتختلف ايضاً في المدينة الواحدة باختلاف طبقات الناس . فاذا كانت الطبقات المتماثلة في المدن المختلفة ذات مستويات معاشية مختلفة ، فمرد ذلك إلى اختلاف العمران في تلك المدن « فما كان عمرانه أكثر ، كان حال أهله في الترف أبلغ ، وإذا قرنا بين مختلف طبقات الناس في مدينة وافرة العمران وأمثالهم في مدينة قليلة العمران ، وجدنا أهل المدينة الأولى اوسع حالاً وأكثر رفهاً « فحال القاضي بفاس أوسع من حال القاضي بتلمسان ، وهكذا كل صنف مع صنف أهله ، وكذا أيضاً

١ - المقدمة ، ص : ٣٦٨ .

٢ - المقدمة ، ص : ٣٦٨ .

حال تلمسان مع وهران والجزائر ، وحال وهران والجزائر مع ما دونهما ، إلى أن تنتهي إلى المدر ، الذين اعتماهم في ضروريات معاشهم فقط (١) ، وما ذلك إلا لتفاوت الأعمال في هذه المدن ، « فكانها كلها أسواق للأعمال . والخرج في كل سوق على نسبه . فالتقاضي بفاس دخله كفاء خرجة ، وكذا التقاضي بتلمسان ، وحيث الدخل والخرج أكثر تكون الأحوال أعظم (٢) . »

وهذا يصدق على أحوال المتسولين « فان السائل بفاس أحسن حالاً من السائل بتلمسان ووهران » . ويتوسع ابن خلدون في هذه المقارنات ، فيتكلم على مستوى المعيشة في القاهرة ، ويقول : « ويبلغنا لهذا العهد عن احوال القاهرة ومصر من البرف والغنى في عوائدهم ما يقضى منه العجب ، حتى ان كثيراً من الفقراء بالمغرب يتزعون من النقلة إلى مصر لذلك ، ولا يبلغهم من ان شأن الرفه بمصر أكثر من غيرها . ويعتقد العامة من الناس ان ذلك لزيادة إيثار في اهل تلك الآفاق على غيرهم . او أموال مختزنة لديهم ، وأنهم أكثر صدقة وإيثاراً من جميع أهل الامصار . وليس كذلك ، وانما هو لما تعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الامصار التي لديك ، فعظمت لذلك أحوالهم (٣) . »

تسقط الطير حيث تلتقط الحب (م) وتفشى منازل الكرماء

٧ - ولابن خلدون رأي طريف في تفسير الحالة الفكرية بالحالة المعاشية ، كقوله في انكار ثمره الكيمياء : « ان كثيراً من العاجزين عن معاشهم تحملهم المطامع على انتحال هذه الصنائع ، ويرون انها احد مذاهب المعاش ووجوهه ، وان اقتناء المال منها أيسر وأسهل على مبتغيه . فيرتكبون فيها من المتاعب والمشاق . ومعاناة الصعاب ، وعسف الحكام ، وخسارة الاموال في النفقات زيادة على النيل من غرضه (٤) . » وقوله : « واكثر ما يحمل (الناس) على التماس هذه الصناعة وانتحالها

١ - المقدمة ، ص : ٣٦١ .

٢ - المقدمة ، ص : ٣٦١ .

٣ - المقدمة ، ص : ٣٦٢ .

٤ - المقدمة ، ص : ٥٢٤ .

هو . . العجز عن الطرق الطبيعية للمعاش ، وابتغاؤه من غير وجوه الطبيعية ، كالفلاحة ، والتجارة ، والصناعة ، فيستصعب العاجز ابتغاءه من هذه ، ويروم الحصول على الكثير من المال دفعة بوجوه غير طبيعية من الكيمياء وغيرها (١) ، ثم يطلق هذا الحكم على آراء ابن سينا والفارابي في الكيمياء فيقول : « فان ابن سينا القائل باستحالتها كان على الوزراء ، فكان من أهل الغنى والثروة ، والفارابي القائل بإمكانها كان من أهل الفقر الذين يعوزهم أدنى بلعة من المعاش (٢) » ، وفي هذا التعليل كما نرون اشارة واضحة إلى تأثير الحالة المعاشية في تصورات الناس ومعتقداتهم .

٨ - وجملته القول ان موقف ابن خلدون ازاء ظواهر الحياة الاقتصادية كوقوف العالم الوضعي ازاء ظواهر الطبيعة ، فهو يصف احوال المعاش كما هي في الوجود ، لا كما يجب أن تكون في العقل ، فيفرق بين وجوه المعاش الطبيعية كالزراعة والصناعة والتجارة ، ووجوهه غير الطبيعية كالكيمياء وغيرها . وإذا كان العمران البشري ينتقل من طور إلى طور ، فتتبدل احواله وعوائله بتبدل الزمان والمكان ، فمرد ذلك إلى تأثيره بالعوامل الاقتصادية والسياسية والنفسية والاجتماعية والثقافية ، ولا يمكن فصل هذه العوامل بعضها عن بعض ، لأنها أجزاء كل واحد . ولعل أهم آراء ابن خلدون الاقتصادية قوله ان اختلاف البشر في احوالهم انما هو باختلاف نمطتهم من المعاش . وهذا قريب من رأي الماركسيين الذي يعطون البنى الاجتماعية بالعوامل المادية المؤثرة فيها .

١ - المقدمة ، ص : ٥٣١ .

٢ - المقدمة ، ص : ٥٣١ .

٦ - موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة

بدل منهج ابن خلدون في البحث على انه يتبع طريقة الاستقراء قارة . وطريقة الاستنتاج اخرى . فهو يتبع طريقة الاستقراء عند ملاحظة ظواهر العمران للكشف عن طبائعه المختلفة ، وهو يتبع طريقة الاستنتاج عند تطبيق القواعد الكلية في الحوادث الجزئية . وسواء أسلك الطريقة الأولى ، ام الطريقة الثانية ، فهو في استقرائه واستنتاجه ، وفي تحليله ، وتركيبه ، وتقده ، مؤمن بقدره العقل البشري على ادراك الحقائق المتصلة بالحس والتجربة ، معتقد ان لظواهر الطبيعة قوانين عامة تضبطها . وان لأحوال العمران أسباباً تفسر حدوثها . مثال ذلك قوله : ان الطبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد (١) . وقوله : ان العلوم العقلية طبيعية للإنسان من حيث هو ذو فكر (٢) ، وقوله : ان العلوم والصنائع انما تنشأ عن هذا الفكر الذي يتوجه إلى واحدة واحدة من الحقائق ، وينظر فيما يعرض لها لذاتها ، حتى يصير الحقائق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له ، وحتى يصير علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً (٣) . فهذه الأقوال ، وغيرها ، تدل على ان ابن خلدون يعتقد ان في الطبيعة نظاماً ، وأن الإنسان من حيث هو ذو فكر قادر على التوجه إلى هذا النظام ، للكشف عن أسبابه وقوانينه . وما نحن اولاء ذاكرون لكم موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة في شيء من التفصيل .

٢ - موقف ابن خلدون من العقل

يرى ابن خلدون ان العقل الانساني يستطيع ان يدرك حقائق العلوم والصنائع . وان يستنبط القروع من الاصول ، وان يجرد الكليات من الجزئيات ، إلا انه لا

١ - المقدمة ، ص : ٥٢٩ .

٢ - المقدمة ، ص : ٤٧٨ .

٣ - المقدمة ، ص : ٤٣٠ .

يستطيع أن يجاوز الطور الذي خلق له ، لأن العقل في نظر ابن خلدون ميزان ،
تستطيع أن تزن به أمور الحس والتجربة ، ولا تستطيع أن تزن به أمور التوحيد ،
والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الإلهية ، فإن جميع هذه الأمور
خارجة عن طوره .

ولعلنا إذا بينا رأي ابن خلدون في العلوم العقلية نستطيع أن نحدد موقفه ازاء
العقل تحديداً واضحاً . فالعلوم العقلية عنده طبيعية للإنسان ، من حيث هو ذو
فكر ، وهي أربعة علوم أساسية : المنطق ، والرياضيات ، والطبيعات ، والالهيات .

أما المنطق ، فهو علم بعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور
الحاصلة المعلومة ، وهو ميزان عقلي صادق ما دام يجمع الكليات بعضها إلى بعض ،
وينظم المقاييس ويركبها على وجه الإحكام ، إلا أنه عند تطبيق أحكامه الصورية في
المواد الخارجية لا يؤمن غلطه ، لكثرة ما في أحكامه من التجريد والبعد عن المحسوس .

وأما الرياضيات ، فهي علوم برهانية لا مجال للشك في صحة قوانينها ، لا بل هي
علوم بينة النظام ، جليلة الترتيب ، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها ، حتى لقد كان
شيوخ ابن خلدون يقولون له : « إن ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب
الذي يغسل منه الاقدار ، وينتقبه من الأدران والأوضار (١) » .

وأما الطبيعيات وفروعها ، فوجه قصورها أن المطابقة بين الأحكام الذهنية التي
تستخرج بالحدود والأقيسة ، وبين ما في الخارج من الأعيان ليست يقينية ، لأن تلك
الأحكام الذهنية « كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، ولعل
في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي ، إلا ما يشهد له الحس من
ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين ، فأين اليقين الذي يجدونه فيها (٢) » .

١ - المقدمة ، ص : ٤٨٦ .

٢ - المقدمة ، ص : ٥١٦ .

واما الالهيات فان ذواتها مجهولة رأساً ، ولا يمكن التوصل اليها ، ولا البرهان عليها ، لأنها من طور فوق طور العقل . قال ابن خلدون : « ان الوجود عند كل مدرك في باديء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها ، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه ، الا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الاربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنده صنف السموعات ، وكذلك الأعشى أيضاً يسقط عنده صنف المراتيات . ولولا ما يردهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة ، لما أقروا به ، لكنهم يتبعون الكافة في اثبات هذه الاصناف ، لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة ادراكهم . ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات ، وساقطة لديه بالكلية ، فاذا علمت هذا، فلعل هناك ضرباً من الادراك غير مدركاتنا ، لأن ادراكاتنا مخلوقة محدثة ، وخلق الله أكبر من خلق الناس ، والخصر مجهول ، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك ، والله من ورأهم محيط ، فاتهم ادراكك ومدركاتك في الخصر ، واتبع ما امرك الشارع به من اعتقادك وعملك ، فهو احرص على سعادتك واعلم بما ينفعك ، لأنه من طور فوق ادراكك ، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك (١) .

فاذا صح ان هناك اموراً تجاوز في الارتقاء نطاق العقل البشري خرجت عن ان تكون مدركة لنا . فلا غرو إذا ضلّ العقل في بيداء الوهم، وحار، وانقطع عن النظر فيها . غير ان ابن خلدون لا يشك بسبب ذلك في قيمة العقل ، بل يقول : « ليس ذلك بقادح في العقل وادراكه ، بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير انك لا تطمع ان تزن به أمور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة . وحقائق الصفات الالهية، وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع في محال ، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع ان يزن به الجبال . وهذا لا يدرك على ان الميزان في احكامه غير صادق ، لكن للعقل حداً يقف عنده ، ولا يتعدى

طوره ، حتى يكون له ان يحيط بالله وبصفاته ، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه (١) .

ومعنى ذلك كله ان ابن خلدون يجعل العقل ميزاناً صادقاً في امور الحس والتجربة ، ولكنه يحدد نطاقه ويعمله عاجزاً عن ادراك الحقائق الالهية بنفسه . فموقف ابن خلدون ازاء العقل قريب اذن من موقف الغزالي ، وهو وان اعتمد على العقل في استنباط الفروع من الاصول في الأمور الدينية ، إلا انه لا يعتمد عليه وحده في ادراك الاصول نفسها ، وهو يرد على الفلاسفة الذين يزعمون ان العقل قادر على الاحاطة ، بكل شيء فيقول : « ان قوماً من عقلاء النوع الانساني زعموا ان الوجود كله ، الحسي منه وما وراء الحسي ، تدرك ذاته واحواله بأسبابها وعللها بالانظار الفكرية ، والأقبسة العقلية ، وان تصحيح العقائد الایمانية من قبل النظر لا من جهة السمع (٢) » ، « ان هذا الرأي الذي ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه (٣) » ، لأن العقل البشري قاصر عن ادراك ما يقع وراء الحس ، ولأن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه (٤) .

وقد ردّ ابن خلدون على علماء الكلام الذين يحاولون اثبات العقائد الایمانية بالحجج العقلية ، بعد فرضها صحيحة من الشرع ، فقال : لقد كان علم الكلام ضرورياً للرد على الملحدة والدفاع عن الدين ، ولكن الأئمة من اهل السنة قد كفونا شأن هؤلاء الملحدين فيما كتبوا ودوتوا . لقد مرّ الجنب مرة ببطائفة من علماء الكلام ، فقال : من هؤلاء ؟ ، فقليل : قوم يتزهون الله بالأدلة العقلية عن صفات الحدوث وسمات النقص ، فقال : فني العيب حيث يستحيل العيب عيب (٥) ، فما حاجتنا اذن إلى علم الكلام .

١ - المقدمة ، ص : ٤٦٠ .

٢ - المقدمة ، ص : ٥١٤ .

٣ - المقدمة ، ص : ٥١٦ .

٤ - المقدمة ، ص : ٥١٧ .

٥ - المقدمة ، ص : ٤٦٧ .

لا شك ان الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من اللوات او من الافعال البشرية، خاضعة لاسباب متقدمة عليها ، وكل واحد من هذه الاسباب حادث أيضاً ، فلا بد له من أسباب اخرى، ولا تزال تلك الاسباب مرتقية، حتى تنتهي إلى مسبب الاسباب وموجد لها وخالقها، ولكن هذه الاسباب في ارتقائها تنفسح وتتضاعف طولاً وعرضاً ، ويحار العقل في ادراكها وتعديدها ، فلا يحصرها اذن الا العلم المحيط ، سيما الأفعال البشرية والحيوانية ، فان من جملة أسبابها في الشاهد القصور والارادات ، اذ لا يتم كون الفعل الاً بإرادته ، والقصد اليه ، والقصور والارادات امور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يثلو بعضها بعضاً ، وتلك التصورات هي اسباب قصد الفعل ، وقد تكون اسباب تلك التصورات تصورات أخرى ، وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه ، اذ لا يطلع أحد على مبادئ الامور النفسانية ولا على ترتيبها ، انما هي اشياء يلقيها الله في الفكر ، يتبع بعضها بعضاً ، والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها ، وانما يحيط علماً في الغالب بالاسباب التي هي طبيعية ظاهرة (١) .

فالعقل لا يستطيع اذن ان يدرك تعاقب الاسباب وتسلسلها الاً داخل طوره . أي داخل الامور الحسية والتجريبية ، فاذا خرجت هذه الاسباب عن طور العقل وجب الرجوع إلى السمع والنقل في امرها ، والاعتراف بالعجز عن ادراك نهايتها وكيفية تأثيرها ، وتفويض ذلك كله إلى خالق الاسباب ، فانه لا فاعل سواه . ولذلك وجب على المؤمن ان ينقطع عن النظر في الاسباب القصوى ، وان يتوجه إلى مسبب الاسباب وفاعلها وموجدها ، فان جميع الاسباب ترتقي اليه ، وترجع إلى قدرته . وهكذا ينهى ابن خلدون عن النظر في الاسباب القصوى ، ويدعو إلى التسليم بالحقائق الايمانية كما وردت في الشرع . اما الاسباب القريبة التي تقع في مستر العادة ، فان في وسع العقل ان يدركها ويحيط بها . فاذا اردت معرفة هذه الاسباب الطبيعية فاسلك طريق المنطق التجريبي ، لا طريق المنطق الصوري (٢) ، لأن المنطق الصوري

١ - المقدمة ، ص : ٤٥٨ .

٢ - راجع : علي الوردي ، منطق ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص : ٦٢ .

كما بينا يجمع الكليات العقلية بعضها إلى بعض ، وينظم المقاييس ، ويركبها على وجه الاحكام ، دون النظر إلى المواد الخارجية ، فمبادئ عقلية وهي الأوليات ؛ أما المنطق التجريبي فينظر في انطباق احكام العقل على الظواهر الخارجية لاستقراء اسبابها وقوانينها . ولولا اعتقادنا ان هذه الظواهر أسباباً تقع في مستقر العادة ، لما صحّ لدينا علم من العلوم التجريبية ، ولما امكننا تفسير ظواهر العمران بطبائعه ، وليس في قول ابن خلدون ان هذه الاسباب انما تقع في مستقر العادة ما يدل على إنكاره لمبدأ السببية ، لاننا نستطيع ان نقول ان المقصود بالعادة عنده عادة الطبيعة أو عادتنا نحن ، ومعنى عادة الطبيعة تكرر حركاتها في نظام وفقاً لارادة الله وحكمته حتى تصبح مساوية للطبيعة . المهم في ذلك كله ان نعلم ان في هذا العالم الجسماني ترتيباً واحكاماً ، وارتباطاً بين الاسباب والنتائج ، واتصالاً بين الاكوان والاكوان ، تدخل كلها في نطاق الادراك العقلي ، اما ما وراء العالم المحسوس من الدوات الروحانية ، فهي خارجة عن نطاق العقل ، ولذلك نهانا الشارع عن النظر فيها ، وحدد لنا ما يجب علينا التصديق به بقلوبنا ، والاقرار به بألسنتنا ، وقصد الشارع من الايمان ليس التصديق المجرد ، وانما هو حصول صفة الايمان في النفس .

ولهذا الايمان في نظر ابن خلدون مراتب « اوطا التصديق القلبي الموافق للسان ، واعلاها حصول كفية من ذلك الاعتماد القلبي ، وما يسبقه من العمل مسئولية على القلب ، فيستتبع الجوارح ، وتندرج في طاعتها جميع التصرفات ، حتى تنخرط الافعال كلها في طاعة ذلك التصديق الایماني ، وهذا ارفع مراتب الايمان ، وهو الايمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة ، اذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طريقة عين (١) » .

وفي كلام ابن خلدون على حقيقة النبوة اشارة إلى ان النفس الانسانية تستطيع ان تتسلخ بالكلية ، من البشرية وروحانيتها ، إلى الملكية من الافق الاعلى ، من غير

اكتساب ، بل بما جعل الله فيها من الجبلة والفطرة الأولى ، فان النفوس البشرية في نظره ثلاثة أصناف :

« صنف عاجز بالطبع عن الوصول ، فيقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية ، وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة ، وترتيب خاص ، يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية التي للفكر في البدن ، وكلها خيالي منحصر نطاقه ، اذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الاوليات ولا يتجاوزها ، وان فسد فسد ما بعدها ، وهذا هو في الاغلب نطاق الادراك البشري الجسماني ، واليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ اقدامهم » .

« وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والادراك الذي لا يفتر إلى الآلات البدنية ، بما جعل فيه من الاستعداد لذلك ، فيتسع نطاق ادراكه عن الاوليات التي هي نطاق الادراك الأول البشري ، ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية ، وهي وجدان كلها ، لا نطاق لها من مبدئها ، ولا من منتهاها ، وهذه مدارك الأولياء ، أهل العلوم الدينية ، والمعارف الربانية ، وهي الحاصلة بعد الموت لأهل السعادة في البرزخ . »

« وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة ، جسمانياتها وروحانياتها ، إلى الملائكة من الافق الاعلى ، ليصير في لحظة من اللحظات ملكاً بالفعل ، ويحصل له شهود الملائكة في افقهم ، وسماع الكلام النفساني والخطاب الالهي في تلك اللحظة ، وهؤلاء الأنبياء (١) . »

ومعنى ذلك ان ادراك المعارف الدينية والامور الربانية والحقائق الالهية لا يتم للانسان بالعقل الطبيعي ، بل يتم كما قال الخزالي ، بطريق الكشف الباطني والوحي الالهي ، فنطاق العقل الطبيعي مقصور اذن على معرفة : أشياء الجسمانية بصورها

رموادها ، وذلك بالاعتماد على الحس والتجربة ، ومتى اقتصر العقل الطبيعي على ادراك الامور الداخلة في طوره كان حكمه عليها حكماً صادقاً .

ب - موقف ابن خلدون إزاء الفلسفة

لا بد في تحديد موقف ابن خلدون إزاء الفلسفة من البدء بتعريف معناها . فإذا كان المقصود بالفلسفة تلك التي نجدتها عند افلاطون، وأرسطو، والفارابي وابن سينا، وابن رشد ، فإن موقف ابن خلدون إزاءها موقف سلبي . وإذا كان المقصود بها تلك التي نعرفها بقولنا : إنها النظر في الوجود لتفسيره وتحديد مكان الانسان فيه ، كان موقف ابن خلدون إزاءها موقفاً إيجابياً . ونحن لا نملك في ضوء هذا التعريف الثاني للفلسفة إلا أن نقول : ان ابن خلدون كان فيلسوفاً من الطراز الاول (١) ، ولو لم يكن لابن خلدون من الأصالة الا نظرته العامة إلى الكون والمجتمع ، وكشفه عن علم جديد أطلق عليه اسم علم العمران، لكفى بذلك دليلاً على تفلسفه .

لا شك ان ابن خلدون قد اقتبس كثيراً من آراء الفلاسفة المتقدمين عليه، وان صرح في مقدمته بأن الله قد اطلعه على علم العمران « من غير تعليم أرسطو ، ولا إفادة موبدان » . ونحن لا نعجب لشيء مثل عجبنا لهذا المفكر، كيف صرح في مقدمته بإبطال الفلسفة وفساد متحلها ، مع هذا الاستقصاء الدقيق في ترتيب البراهين الفلسفية ، وهذه القدرة العجيبة في تفسير المسائل الاجتماعية . ولكننا إذا علمنا ان ابن خلدون لم يقصد بإبطال الفلسفة إلا تلك التي أمر الخلفاء العباسيون بترجمتها من اللغة اليونانية ، وعكف الفلاسفة الاسلاميون على شرحها وتلخيصها ، واكمال بعض مسائلها ، علمنا ان نقده لهذه الفلسفة الخاصة لا يناقض نزعه العامة إلى التفلسف ، وكل فيلسوف يكشف عن مذهب جديد ، فلا بد له من نقد المذاهب المخالفة لمذهبه ، فقد ردّ أرسطو على كل من جاء قبله من الفلاسفة ، ورد الغزالي على الفارابي وابن سينا ، ورد ابن تيمية على المنطقيين ، وهكذا دواليك . فلا غرو إذا وجد ابن خلدون

١ - علي الوردي ، منطق ابن خلدون ، ص : ٢٧٣ .

في علم ما بعد الطبيعة ما يحتاج إلى النقد . فنأخذ الفلسفة فيلسوف ، ونأخذ الأدب اديب ،
فما بالك إذا كان هذا الناقد صاحب مذهب فلسفي خاص .

ولعل ابن خلدون لم يحاول ابطال فلسفة المشائين إلا لاعتقاده أنها مخالفة للدين ،
فقد قال : « ان هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين
كثير ، فوجب ان يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها (١) » ، وقال ايضاً :
« ودخل على الملّة من هذه العلوم وأهلها داخلة ، واستهوت الكثير من الناس ،
بما جنحوا اليها ، وقلدوا آراءها ، والذنب في ذلك لمن ارتكبه (٢) » .

فهذه الأقوال تدل على ان موقف ابن خلدون من « العلوم الفلسفية » شبيه بموقف
الغزالي ، فهو لم يدمّ الفلسفة إلا لخوفه من تأثيرها في اضعاف العقيدة الدينية ، إلا
انه كان ارحم بالفلاسفة من الغزالي ، لأنه يحزو وفور علومهم في بلد من بلدان
العالم إلى وفور عمرانها ، واستحكام الحضارة فيه ، ولا غرو فهو القائل : ان العلوم
انما تكثر حيث يكثر العمران ، وان المغرب والاندلس لما ركبت ريح العمران فيهما
تناقصت هذه العلوم بتناقصه ، إلا قليلاً من رسومها تجدها في تغاريق من الناس (٣) .
ولعلنا اذا رجعنا الى ما قاله ابن خلدون في المنطق والطبيعيات والاهليات نستطيع ان
نحدد موقفه ازاء الفلسفة تحديداً دقيقاً .

١ - فالمنطق هو القانون الذي يهتدي به العقل إلى التمييز بين الحق والباطل ، ومحصله
ان الذهن ينظر في المعاني المترعة من الموجودات الشخصية ، فيجرد منها أولاً صوراً
منطقية على جميع الأشخاص ، كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في
طين أو شمع ، ونسمي هذه الصور المترعة من المحسوسات بالمعقولات الأوائل ،
ثم يجرد من هذه المعقولات الأوائل معقولات كلية مشتركة مع معان اخرى ، ثم يجرد

١ - المقدمة ، ص : ١٤ .

٢ - المقدمة ، ص : ٤٨١ .

٣ - المقدمة ، ص : ٤٨١ .

من هذه المقولات مقولات أخرى ، حتى ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة ، ولا يكون منها تجريد بعد هذا ، وهي الاجتناس العالية . وتسمى هذه المجردات كلها من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم بالمقولات الثواني « فإذا نظر الفكر في هذه المقولات المجردة ، وطلب تصور الوجود كما هو ، فلا بدّ للذهن من اضافة بعضها إلى بعض وتقي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني ، ليحصل تصور الوجود تصوراً صحيحاً (١) » . فالعلم اذن تصور وتصديق ، والتصور هو حصول صورة الشيء الكلية في الذهن بحيث تكون تلك الصورة الكلية مفيدة لمعرفة ماهية الاشخاص ، اما التصديق فهو الحكم بأمر على أمر . والحكم عند الفلاسفة متقدم على التصور في النهاية ، والتصور متقدم عليه في البداية ، « لأن التصور التام عندهم هو غاية الطلب الادراكي ، وانما التصديق وسيلة له ، وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدم التصور وتوقف التصديق عليه فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام (٢) » .

هذا باختصار رأي ابن خلدون في المنطق ، وهو في نظره قانون صادق ما دام يؤلف المقولات بعضها مع بعض ، ولكنه عندما ينتقل من تأليف المقولات المجردة إلى البحث في انطباقها على المحسوسات لا يؤمن خلطه ، كما بينا ذلك سابقاً .

قال ابن خلدون في تعليل بعد العلماء عن السياسة ومذاهبها « أنهم معتادون النظر الفكري ، والفرص على المعاني ، وانتزاعها من المحسوسات ، وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ، ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ، ولا شخص ولا جيل ، ولا امة ، ولا صنف من الناس ، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات ، وايضاً يقيسون الامور على اشباهها ، وامثالها ، بما اعتادوه من القياس الفقهي ، فلا تزال احكامهم وانظارهم كلها في الذهن ، ولا تصير إلى المطابقة الا بعد الفراغ من البحث والنظر ، ولا تصير بالجملة إلى المطابقة ، وانما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك . . . والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الاحوال

١ - المقدمة ، ص : ٥١٤ .

٢ - المقدمة ، ص : ٥١٤ - ٥١٥ .

ويتبعها ، فانها خفية ، ولعل ان يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه او مثال ، ويتناهي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها ، ولا يقاس شيء من احوال العمران على الآخر ، كما اشتبهها في امر واحد ، فلعلتهما اختلفا في امور ، فيكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام ، وقياس الأمور بعضها على بعض ، إذا نظروا في السياسة ، المرغوا ذلك في قالب انظارهم ، ونوع استدلالهم ، فيقعون في الغلط كثيراً ، ولا يؤمن عليهم (١) ، ، فليس يصح اذن ان تحكم على الأشياء الخارجية بما في ذهنك من المعقولات دون التضمن للمطابقة بينها .

٢- اما علم الطبيعيات الذي يبحث في الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون وينظر في الاجسام السماوية والعنصرية ، وما ينشأ عنها من معدن ، ونبات وحيوان ، وانسان ، وما يكون في الارض من الماء ، وفي الجو من السحاب والبخار ، والرعد ، والبرق ، والصواعق ، وغير ذلك ، فوجه قصوره ان المطابقة بين النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقبة ، وبين ما في الخارج من الأشياء ليست يقينية ، لأن تلك النتائج الذهنية احكام كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها .

ولإذا قيل ان المطابقة بين المعقولات الأولى والأشياء الخارجية يقينية لكونها بمثابة المحسوسات ، قال ابن خلدون اننا « نسلم لهم حيثنذ دعاويهم في ذلك ، الا أنه ينبغي لنا الاعراض عن النظر فيها ، اذ هو ترك المسلم لما لا يعنيه ، فان مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا ، فوجب علينا تركها (٢) » . وهذا بلا ريب قول مستغرب من رجل يقول ان العلم طبعي في العمران البشري ، وان العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة ، وعثره في ذلك ان علم الطبيعيات في عصره كان علماً نظرياً مجرداً ، خالياً من التطبيقات العملية ، التي مكنت الانسان من السيطرة على الطبيعة ، ولو قال مع الغزالي : ان الدين لا ينكر هذا العلم الا في مسائل

١ - المقدمة : ص : ٥٤٢ .

٢ - المقدمة : ص : ٥١٦ .

معية ، وان أصل جملتها ان نعلم ان الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة خاطرها ، لكان اقل تشدداً في حكمه .

٣- واما العلم الالهي (او علم ما بعد الطبيعة) الذي ينظر في الوجود المطلق مما هو وراء الحس من الروحانيات ، فقد ذكرنا سابقاً انه يبحث في ذوات « مجهولة رأساً » ولا يمكن التوصل اليها والبرهان عليها ، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى لحجاب الحس بيننا وبينها ، فلا يتأتى لنا برهان عليها ، ولا مدرك لنا في اثبات وجودها على الجملة الا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الانسانية ، وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد (١) ، ، اما ما وراء ذلك من حقيقة النفس وصفاتها ، فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه ، حتى لقد صرح بذلك كبار المحققين ، فقالوا: ان ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه ، وقال افلاطون نفسه: « ان الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين ، وانما يقال فيها بالأخلاق والاولى: يعني الظن . وإذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط ، فيكفي الظن الذي كان اولاً (٢) » .

اما قول الفلاسفة ان السعادة هي ادراك الموجودات على ما هي عليه بالبراهين العقلية ، فهو في نظر ابن خلدون قول مزيف مردود ، وتفسيره ان الانسان مركب من جزأين أحدهما جسماني ، والآخر روحاني ممتزج به ، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به ، والمترك فيهما واحد . وهو الجزء الروحاني ، يدرك تارة مدارك روحانية ، وتارة مدارك جسمانية ، إلا ان المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة ، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم (٣) . وإذا كان لكل مدرك ابتهاج بما يدركه كان الابتهاج بالمدارك الروحانية اشد من الابتهاج بالادراكات

١ - المقدمة ، ص: ٥١٦ .

٢ - المقدمة ، ص: ٥١٧ .

٣ - المقدمة ، ص: ٥١٧ .

الجسمانية ، ولكن هذا الادراك لا يحصل بعلم ولا بنظر ، بل يحصل بكشف حجاب الحس ، ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة ، كما يحصل ذلك للمتصوفين . وابن خلدون يسلم بصحة ما قاله الفلاسفة عن الابتهاج بالادراك الروحاني ، الا انه يبطل زعمهم ان البراهين والادلة العقلية توصل إلى هذا النوع من الادراك ، لأن الأدلة العقلية من جملة المدارك الجسمانية ، وهي لا تتم الا بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر ، فكيف تحصل بها السعادة الروحانية وهي لا تتم الا بإماتة القوى الدماغية كلها . قال : « وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب الشفاء ، والاشارات ، والنجاة ، وتلاخيص ابن رشد . . . يبعثر أوراقها ، ويتوثق من براهينها ، ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ، ولا يعلم انه يستكثر بذلك من الموانع عنها ، ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن أرسطو والغارابي وابن سينا ان من حصل له ادراك العقل الفعال ، واتصل به في حياته ، فقد حصل حظه من السعادة (١) » ، وهم يحملون الاتصال بالعقل الفعال على الادراك العلمي ، مع ان أرسطو واصحابه لا يعنون بذلك الاتصال والادراك الا ادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة ، وهو لا يحصل الا بكشف حجاب الحس (٢) .

ثم ان الفلاسفة يزعمون ان هذا الادراك الذي يحصل لهم بطريق النظر العقلي هو عين السعادة الأخروية الموعود بها . وهذا في نظر ابن خلدون قول باطل لأن الادراك الذي يحصل للنفس بكشف حجاب الحس قد يكون من جملة الملائذ الروحانية ، ولكنه ليس السعادة الاخروية كلها .

وإذا قال الفلاسفة ان السعادة هي ادراك الموجودات على ما هي عليه ، قال ابن خلدون : « ان الوجود اوسع من ان يحاط به أو يستوفى ادراكه بحملته روحانياً او جسمانياً (٣) » . لاشك ان الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية ، ادرك

١ - المقدمة ، ص : ٥١٧ - ٥١٨ .

٢ - المقدمة ، ص : ٥١٨ .

٣ - المقدمة ، ص : ٥١٨ .

ادراكاً ذاتياً له ، مختصاً بصنف من المدارك ، وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا ، ولكن ادراكنا لا يحيط بجميع الموجودات ، ولا يوصلنا إلى السعادة التي وعدنا بها الشارع ، فإن هذه السعادة لا تحيط بها مدارك المدركين ، وقد نبه ابن سينا على ذلك ، فقال : ان المعاد الروحاني هو مما يتوصل اليه بالبراهين العقلية ، واما المعاد الجسماني ، فلا يمكن ادراكه بالبرهان ، وقد بسطته الشريعة ، فليُنظر فيها وليُرجع في احواله اليها .

٤ -- هذا بعض ما ذكره ابن خلدون في نقد المنطق والطبيعات والالهيات . وخلاصته اننا لا نستطيع ان ندرك حقائق علم الطبيعة ، وحقائق علم ما بعد الطبيعة بالأدلة المنطقية لتعذر المطابقة بين الاحكام الكلية التي في الذهن ، والحقائق الشخصية التي في الخارج ، ولعل القناعة باتباع المحسوس ، والمألوف من الاعتقاد والعمل ، والحرص على المصالح المادية ، والعلم بما ينقصنا في حياتنا أدعى إلى الراحة وضمن للسلامة . وابن خلدون يحتم نقله لعلم ما بعد الطبيعة بقوله : « فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها ، على ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها ، وليس له فيما علمنا الا ثمرة واحدة ، وهي شغل الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة ، والصواب في البراهين ، وذلك أن نظم المقاييس ، وتركيبها على وجه الاحكام والاثقان ، هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية ، وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية ، وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها ، فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين وشروطها على ملكة الاثقان والصواب في الحجج والاستدلالات ، لأنها وان كانت غير وافية بمقصودهم ، فهي أصح ما علمناه من قوانين الانتظار . هذه ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ، ومضارها ما علمت ، فليكن الناظر فيها متحرراً جهده من معاطبها ، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات ، والاطلاع على التفسير والفقه ، ولا يكسب أحد عليها ، وهو مخلو من علوم الملة ، فقل ان يسلم لذلك من معاطبها (١) . وهذا شبيه بقول الغزالي في المتقصد من الضلال : « ولأجل هذه

الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم (يعني كتب الفلاسفة) لما فيها من الغدر والخطر ، وكما يجب صون من لا يحسن السباحة عن مزلق الشطوط . يجب صون الخلق عن مطالعة تلك الكتب (١) . فالعالم الراسخ في العلم كالصراف الحاذق الذي ينتزع الأبريز الخالص من الزيف والبهرج ، « وانما يُزَجَّر عن معاملة القلاب القروي دون الصير في الماهر . ويمنع عن ساحل البحر الأخرق ، دون السباح الماهر (٢) » . فلا شك عندنا ان ابن خلدون قد اتبع رأي الغزالي في القول بإبطال الفلسفة وفساد منتحلها . فان كتب الغزالي في عصر ابن خلدون كانت مرجع أكثر الناس في أصول الفقه والتصوف وعلم الكلام . وابن خلدون لا يخفي إعجابه بهذه الكتب بل يصف صاحبها « بالمدارك العالية (٣) » . ويقول في فصل علم الكلام : « ومن اراد ادخال الرد على الفلاسفة في عقائده ، فعليه بكتب الغزالي والامام ابن الخطيب فانها ، وان وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم ، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ، ما في طريقة هؤلاء المتأخرين (٤) » .

وقصارى القول ان الفلسفة التي اراد ابن خلدون ابطالها ليست سوى فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد التي نقلت عن اليونانية . ولو صح كلامه في ابطال ادلة الفلاسفة لما بطلت الفلسفة نفسها ، لأن بطلان المدلول لا يستخرج من بطلان دليله . فما بالك إذا كان ابن خلدون قد اثبت بمنهجه الوضعي ، ومنطقه الواقعي واتخاذ العمران البشري موضوعاً لعلم خاص ذي قوانين ثابتة ، وبرده على الفلاسفة العقليين والإلهيين ، انه فيلسوف من طبقته .

• • •

١ - المنقلد من الضلال ، ص : ٨٩ ، من طبعنا .

٢ - المنقلد ، ص : ٨٧ .

٣ - المقدمة ، ص : ٥٠٥ .

٤ - المقدمة ، ص : ٤٦٧ .

خاتمة

لقد استوفينا في هذا الفصل من فلسفة ابن خلدون ما حسبناه كافياً للتعريف بها . وهي فلسفة وضعية كثيرة العناصر ، متنوعة المسائل ، فلعننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا : ان كلام ابن خلدون على علم التاريخ وعلم العمران البشري لا يدخله في عداد مؤسسي فلسفة التاريخ فحسب . بل يدخله في عداد مؤسسي علم الاجتماع ، وعلم الأثروبولوجيا الحضاري (١) وقد استلقت مقدمته نظار العلماء الأوربيين ، واعجبوا بها اعجاباً شديداً . حتى قال (روبرت فلنت) في كتابه «تاريخ فلسفة التاريخ» : « من وجهة علم التاريخ . او فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربي باسم من المع الاسماء . فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة . ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع أن يقدم اسماً يضاهي في لمعانه ذلك الاسم . وإذا نظرنا إلى ابن خلدون ، باعتباره مؤرخاً فقط ، وجدنا من يتفوق عليه حتى في كتاب العرب انفسهم ، اما باعتباره واضع نظريات في التاريخ . فانه منقطع النظير في كل زمان ومكان . حتى ظهور (فيكو) بعده بأكثر من ثلاث مائة عام . ليس افلاطون ، ولا أرسطو ، ولا القديس اوغوستينس بأنداد له . واما الآخرون فلا يستحقون ان يذكروا إلى جانبه . انه يستحق الاعجاب بما أظهره من روح الابتكار ، والفراصة ، والتعمق ، والاحاطة . كان رجلاً منقطع النظر بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية . كما كان (دانتي) في الشعر ، وييكن في العلم . بين أهل دينهما ومعاصريهما » (٢) ، وقال (شميت) في كتابه : « ابن خلدون مؤرخ اجتماعي وفيلسوف » : « ان المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع الجديد . لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون ، واستعانوا بالحقائق التي كشفها ، والطرائق التي أوجدها ذلك المبقر العربي قبلهم بمدة طويلة ، لاستطاعوا ان يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به فعلاً » (٣) . وقال المستشرق (هنري ماسه) : « ان مقدمة ابن خلدون تتعدى حدود الأدب العربي . لتبوأ مكاناً بين أروع الآثار الأدبية الخالدة في كل العصور والدهور ، فان عمق

١ - قسطنطين زريق . في معركة الحضارة ، ص : ٣٧ .

٢ - روبرت فلنت ، تاريخ فلسفة التاريخ ، ص : ٨٦ .

٣ - ناتانيل شميت ، ابن خلدون مؤرخ اجتماعي وفيلسوف ١٩٣٠ .

التفكير ، وقوة الحكم ، وسعة الاطلاع ، ورهافة حس الانتقاد . التي تتجلى فيما
 سببه هذا المؤلف في القرن الرابع عشر لمي مما يجتري العقول ، ويشير الاعجاب (١) ،
 ولا يعيب مقدمة ابن خلدون انها مشتملة على بعض الأخطاء العلمية ، لأن كل عالم
 ومفكر يشترك بوجه عام مع معاصريه في معظم أخطائهم . ولا يمتاز عليهم إلا ببعض
 الآراء التي ابتكرها ، وبعض الحقائق التي تم له الكشف عنها . وقيمة المؤلف انما
 تقاس بما اضافه على الفكر البشري من آراء جديدة . ونصيب ابن خلدون من هذه
 الآراء . كما رأيت . اعظم من نصيب غيره من فلاسفة العرب المتقدمين عليه .
 وله ايضاً فضل التقدم على علماء اوروبة في كثير من المسائل ، فهو قد سبق (غبريل
 تارد) إلى تحليل الظواهر الاجتماعية بالتقليد . وسبق (اميل دوركهايم) إلى القول
 بالقسر الاجتماعي . وسبق (كارل ماركس) إلى القول : ان قيمة الشيء تابعة للعمل
 المبذول في انتاجه . وبين ابن خلدون و (فيكو) صاحب كتاب « العلم الجديد »
 تشابه في المقاصد والغايات . وقد أشار ساطع الحصري إلى هذا التشابه فقال : « ان
 كليهما يرميان إلى غاية واحدة هي معرفة طبائع الأمم والمجتمعات . وتعيين نظام
 سير التاريخ العام . غير ان كل واحد منهما يحاول ان يصل إلى هذه المعرفة باحثاً في
 ساحة معنية . ومستنداً إلى مواد ووقائع خاصة . ان « العلم الجديد » يستند قبل كل
 شيء إلى التاريخ القديم . ويستمد عناصر بحثه في الدرجة الاولى من تاريخ اليونان
 والرومان . من غير أن يعير التفاتة ما إلى تاريخ العرب والاسلام . في حين ان
 «مقدمة» التاريخ بعكس ذلك تماماً تستند إلى تاريخ العرب والاسلام من غير ان تأخذ بنظر
 الاعتبار تاريخ اليونان والرومان . فلا نغالي إذا قلنا ان كتاب « فيكو » بمثابة تفلسف
 في تاريخ اليونان والرومان ، في حين ان مقدمة ابن خلدون بمثابة تفلسف في تاريخ
 العرب والاسلام (٢) وهناك أيضاً تشابه بين ابن خلدون ومكيافلي صاحب
 كتاب الأمير ، أشار اليه (كولوزيو) في قوله : « ان كان الفلورنسي العظيم (مكيافلي)
 يعلمنا وسائل حكم الناس فانه يفعل ذلك كسياسي بعيد النظر . ولكن العلامة التونسي

١ - المجلة الافريقية ، سنة ١٩٣٩ .

٢ - ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، ص : ١٩٤ - ١٩٥ .

ابن خلدون استطاع ان ينفذ إلى الظواهر الاجتماعية كـاقتصادي وفيلسوف راسخ ،
مما يحملنا بحق على ان نرى في أثره من سمو النظر والترعة التقدمية ما لم يعرفه عصره (١) .

ولسنا نريد الآن ان نفصل القول في هذه المقارنات ، ولكننا نريد ان نقول فيها
قولاً واحداً ، وهو ان صاحب المقدمة الذي عاش في القرن الرابع عشر للميلاد قد سبق
غيره من العلماء إلى وضع حجر الاساس في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ، فهو
الرائد وهم التابعون . ولا يعاب عليه أنه لم يستطع أن يستوفي جميع مسائل هذا
العلم ، وانه لم ينوه بموضوعه ومنهجه إلا على سبيل الاجمال . لقد كان يرجو أن
يأتي من بعده علماء يواصلون أبحاثه ، فلم تتحقق آماله الا على أيدي الاوروبيين .
ومع ذلك فان مقدمته أثرت في عقول ساسة الشرق تأثيراً عميقاً ، ولو لم يدخل العالم
العربي بعد عصر ابن خلدون في سبات عميق ، لانجذبت الفلسفة العربية بتأثيره اتجاهاً
وضعياً جديداً بعيداً عن النظريات الغيبية التي سيطرت عليها خلال العصور السابقة .

• • •

مخارات من مقدمة ابن خلدون

١ - ضرورة الاجتماع الانساني

ان الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : الانسان بدني بالطبع . اي لا بد له من من الاجتماع . الذي هو المدنية في اصطلاحهم . وهو معنى العمران . وتبينه ان الله سبحانه خلق الانسان ، وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء ، وهده الى التماسه بفطرته ، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله . الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء . غير موفية له بمادة حياته منه . ولو فرضنا منه اقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الخنطة مثلاً . فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن والعجن . والطبخ . وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تم الا بصناعات متعددة من حداد ، ونجار ، وفانجوري . وهب انه يأكله حياً من غير علاج ، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حياً الى اعمال أخرى . أكثر من هذه ، من الزراعة ، والحصاد ، والدرايس الذي يخرج الحب من غلاف السنب . ويحتاج كل واحد من هذه الى آلات متعددة ، وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير . ويستحيل ان تفي بذلك كله او ببعضه قدرة الواحد . فلا بد من اجتماع القدرة الكثيرة من أبناء جنسه ، ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف . وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بابناء جنسه ، لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها ، وقسم القدرة بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الانسان ،

فقدرةُ الفرس مثلاً أعظمُ بكثيرٍ من قدرةِ الإنسان ، وكلذا قُدرةُ الحمارِ ،
والثور ، وقدرةُ الأسد والقيل أضعاف قنوته .

ولا كان العُدوانُ طبعياً في الحيوانِ جَعَلَ لكلِّ واحدٍ منها عضواً يختصُّ
بمدافعة ما يصلُ إليه من عماديةٍ غيره ، وجَعَلَ للإنسانِ عوضاً من ذلك كله
الفكرَ واليدَ ، فاليدُ مهيئةٌ للصَّنائعِ بخدمة الفكرِ ، والصنائعُ تُحَصِّلُ له الآلاتَ
التي تنوبُ له عن الجوارحِ المُعدَّةِ في سائرِ الحيواناتِ للدفاعِ ، مثل الرماحِ التي
تنوبُ عن القرونِ الناطحةِ ، والسيوفِ النابتةِ عن المخالبِ الخارجةِ ، والتراسِ
النابتةِ عن البشيراتِ الجلحاسيةِ (١) إلى غير ذلك مما ذكره (جالينوس) في كتاب
منافع الأعضاء ، فالواحد من البشر لا تقاومُ قدرتهُ قدرةً واحد من الحيواناتِ
العجم ، سيما المفترسة ، فهو عاجز عن مدافعيتها وحُدَّةُ بالجملة ، ولا تفي
قدرتهُ أيضاً باستعمال الآلاتِ المُعدَّةِ للمدافعةِ لكثرتها وكثرةِ الصنائعِ والمواعينِ
المُعدَّةِ لها . فلا بدَّ في ذلك كله من التعاونِ عليه بأبناء جنسه . وما لم يكن
هذا التعاونُ ، فلا يحصلُ له قوتٌ ولا غذاءٌ ، ولا تَمُ حَيَاتُهُ ، لما ركبهُ اللهُ تعالى
عليه من الحاجةِ إلى الغذاءِ في حياته ، ولا يحصلُ له أيضاً دفاعٌ عن نفسه لفقدانِ
السَّلاحِ ، فيكونُ فريسةً للحيواناتِ ، ويعاجله الهلاكُ عن مدى حياته ،
ويَبْطُلُ نوعُ البشرِ ، وإذا كان التعاونُ ، حصلَ له القوتُ للغذاءِ ، والسَّلاحُ
للمدافعةِ ، وثمَّتْ حكمةُ اللهِ في بقاءه وحفظِ نوعه . فاذن هذا الاجتماعُ ضروريٌ
لنوعِ الأنسانيِّ ، وإلاَّ لم يَكْمُلْ وجودُهُم ، وما أرادَهُ اللهُ من اعمارِ العالمِ
بهم واستخلافِهِ (٢) إياهم ، وهذا هو معنى العمرانِ الذي جعلناه موضوعاً
لهذا العلم .

وفي هذا الكلام نوعٌ اثباتٍ للموضوع في فتنه ، الذي هو موضوعٌ له ، وهذا
وإن لم يكن واجباً على صاحبِ الفنِّ ، لما تقرر في الصِّناعةِ المنطقيةِ أَنَّهُ ليسَ

١ - الجلحاسية أو الجلحاسة هي الصلبة أو اليابسة .

٢ - استخلفه : جعله خليفة له .

على صاحب علم اثبات الموضوع في ذلك العلم : فليس أيضاً من المنوعات عندهم ، فيكون اثباته من التبرعات والله الموفق بفضله .

ثم ان هذا الاجتماع إذا حصل للبشر . كما قرّرناه وتمّ عمران العالم بهم . فلا بدّ من وازع^(١) يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست آلة السلاح ، التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم . كافية في دفع العدوان عنهم ، لأنها موجودة لجميعهم . فلا بدّ من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم^(٢) ، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم . يكون له عليهم الغلبة ، والسلطان ، واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان . وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك بهذا انه خاصة للانسان طبيعية ، ولا بدّ له منها . وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء . كما في النحل والجراد ، لما استقرى فيها من الحكم والاتباع لرئيس من أشخاصها ، متميز عنهم في خلقه وجسمانه ، إلا ان ذلك موجود لغير الانسان بمقتضى الفطرة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة . وأعطى كل شيء خلقه ثم هدى^(٣) .

وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان ، حيث يحاولون اثبات النبوة بالدليل العقلي . وانها خاصة لطبيعة الانسان ، فيقررون هذا البرهان الى غاية ، وانه لا بد للبشر من الحكم الوازع ، ثم يقولون ، بعد ذلك ، وذلك الحكم يكون بشراً مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر . وانه لا بد ان يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له ، والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم ، من غير انكار ولا تزييف . وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه ، إذ الوجود وحياة البشر قد تمّ من دون ذلك ،

١ - الوازع : المراجع .

٢ - الالهام ان يلقي الله في نفس الانسان امرأ يبعثه على فعل الشيء أو تركه .

٣ - القرآن الكريم ، السورة : ١٠ - الآية : ٥٠ .

بما يفرضه الحاكم لنفسه . أو بالعصية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته ، فأهل الكتاب ، والمتبعون للأنبياء ، قليلون بالنسبة الى المجوس ، الذين ليس لهم كتاب ، فإتهم أكثر أهل العالم ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة . وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب ، بخلاف حياة البشر فوضى (١) دون وازع لهم البتة ، فانه يتمتع . وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات ، وانه ليس بعقلي ، وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمة ، والله ولي التوفيق والهداية .

(المقدمة ، ص : ٤١ - ٤٤)

٢ - في ان اجيال البدو والحضر طليعة

اعلم أن اختلاف الأجيال في احوالهم ، انما هو باختلاف نحلته (٢) من المعاش ، فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله ، والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط ، قبل الحاجي والكمالي . فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم ، والبقر ، والمعز ، والنحل ، والدود لتتاجيها واستخراج فضلاتها . وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ، ولا بد ، الى البدو (٣) لانه متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع ، والقدن ، والمسارح للحيوان ، وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم ، وكان حيث اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن (٤) والدفع ، انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بُلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك .

١ - قوم فوضى أي متساوون لا رئيس لهم ، وامرهم فوضى بينهم ، أي هم مختلفون يتصرف كل منهم في ما للأخر .

٢ - النحلة ، العطية والهبة ، والفرض ، والمذهب .

٣ - البدو - الصحراء ، ويطلق ايضاً على سكان البادية .

٤ - الكن ، وقاء كل شيء وسره .

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المتحلين للمعاش ، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة ، وتعاونوا في الزائد على الضرورة ، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأتق فيها ، وتوسعة البيوت ، واختطاط المدن والأمصار للحضر ، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة ، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغتها في التأتق في علاج القوت ، واستجادة المطابخ ، وانتقاء الملابس الفاخرة ، في أنواعها من الحرير والدياج ، وغير ذلك ، ومعالة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها (١) ، والانهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها ، فيتخذون القصور والمنازل ، ويمجرون فيها المياه ، ويعالون في صروحها ، ويبالغون في تنجيدها ، ويحتفلون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس ، أو فراش ، أو آنية ، أو ماعون . وهؤلاء هم الحضر ، ومعناه الحاضرون ، أهل الأمصار والبلدان . ومن هؤلاء من يتحل في معاشه الصنائع ، ومنهم من يتحل التجارة ، وتكون مكاسبهم أسمى وأرفه من أهل البدو ، لأن أحوالهم زائدة على الضروري ، ومعاشهم على نسبة وجدهم (٢) .

فقد تبين ان اقبال البدو والحضر طبيعية لا بد منها ، كما قلناه .

(المقدمة ، ص : ١٢٠ - ١٢١)

٣ - في ان العvisية إنما تكون من الالتحام بالنسب

أو ما في معناه

وذلك ان صلة الرحم طبيعية في البشر ، إلا في الأقل ، ومن صلتها النعمة (٣) على ذوي القربى . وأهل الأرحام ، ان ينالهم ضيم ، أو تصيبهم هلكة ، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة (٤) من ظلم قريبه ، أو العداة عليه . ويتودد

١ - تنجيدها ، نجدة البيت زينه بستور وفرش .

٢ - الوجذ اليسار والسعة .

٣ - النعمة ، الكبر والخلاء والعvisية ، يقال نعر العرق ، غار دمه وصوت عند خروجه ، وفي راس فلان نكرة : أمرهم به .

٤ - الغضاضة ، الذلة ، والمنقصة ، والعيب .

لو يحول بينه وبين ما يصلُّه من المعاطب والمهالك ، نزعاً (١) طبعية في البشر
مد كانوا .

فإذا كان النسب المتواصل بين المتناحرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد
والالتحام . كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجرد ما ووضوحها ، وإذا
بعد النسب بعض الشيء ، فربما تنوسى بعضها . ويبقى منه شهرة ، فتحمل
على النصرة لدوي نسبة بالأمر المشهور منه ، فراراً من الغضاضة التي يتوهمها
في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه .

ومن هذا الباب الولاء (٢) والحلف ، إذ نعمة كل واحد على أهل ولاته
وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتمام جاريها ، أو قريبها ، أو نسيبها .
بوجه من وجوه النسب . وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء ، مثل لحمة
النسب أو قريباً منها .

ومن هذا ففهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم « تعلموا من انسابكم ما تصلون
به أرحامكم » . بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة
الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة . وما فوق ذلك مستغنى عنه ، إذ النسب
أمر وهمي لا حقيقة له . ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام . فإذا كان
ظاهراً واضحاً حملت النفوس على طبعيتها من النعرة . كما قلناه . وإذا كان
إنما يستفاد من الخبر البعيد ضعف فيه الوهم ، ذهبت فائدته ، وصار الشغل
به مجاناً ، ومن أعمال اللهو المنهي عنه . ومن هذا الاعتبار معنى قولهم : النسب
علم لا ينفع ، وجهالة لا تنصر . بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح ،
وصار من قبيل العلوم ، ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس ، وانتفت النعرة التي
تحمل عليها العصبية . فلا منفعة فيه حيثئذ . والله سبحانه وتعالى أعلم .

(المقدمة ، ص : ١٢٨ - ١٢٩)

١ - النزع . نزع الى أهله اشتاق : يقال لهم نزع الى كذا أي ميل اليه .

٢ - الولاء ، القرب . والقراية . والنصرة ، والمجبة .

٤ - في أن المَغْلُوب مَوْلَعٌ أَبَدًا بِالْاِقْتِدَاءِ بِالْغَالِبِ فِي شَعَارِهِ
وَزِيهِ وَنَحْلَتِهِ وَسَائِرِ أَحْوَالِهِ وَعَوَالِدِهِ

والسبب في ذلك أن النفسَ أَبَدًا تَعْتَقِدُ الْكَمَالَ في مَنْ غَلَبَهَا، وَانْقَادَتْ إِلَيْهِ
أَمَّا لِنَظَرِهِ بِالْكَمَالِ ، بِمَا وَقَرَ (١) عِنْدَهَا مِنْ تَعْظِيمِهِ ، أَوْ لِمَا تَغَالَطَ بِهِ مِنْ أَنْ
انْقِيَادَهَا لَيْسَ لَغَلَبٍ طَبِيعِيٍّ ، إِنَّمَا هُوَ لِكَمَالِ الْغَالِبِ ، فَإِذَا غَالَتْطَتْ بِذَلِكَ ،
وَاتَّصَلَ لَهَا ، حَصْلُ اعْتِقَادٍ ، فَانْتَحَلَتْ جَمِيعَ مَذَاهِبِ الْغَالِبِ ، وَتَشَبَّهَتْ بِهِ ،
وَذَلِكَ هُوَ الْاِقْتِدَاءُ ، أَوْ لِمَا تَرَاهُ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ ، مِنْ أَنْ غَلَبَ الْغَالِبُ لَهَا لَيْسَ بِعَصِيَّةٍ
وَلَا قُبُورَةٍ بِأَسْرِ ، وَإِنَّمَا هُوَ بِمَا انْتَحَلَهُ مِنَ الْعَوَائِدِ وَالْمَذَاهِبِ ، تَغَالَطَ أَيْضًا بِذَلِكَ عَنْ
الْغَلَبِ ، وَهَذَا رَاجِعٌ لِلأَوَّلِ .

ولذلك نرى المَغْلُوبَ يَتَشَبَّهُ أَبَدًا بِالْغَالِبِ فِي مَلْبَسِهِ وَمَرْكَبِهِ وَسِلَاحِهِ فِي اتِّخَاذِهَا
وَأَشْكَالِهَا ، بَلْ وَفِي سَائِرِ أَحْوَالِهِ . وَانْظُرْ ذَلِكَ فِي الْإِبْنَاءِ مَعَ آبَائِهِمْ ، كَيْفَ تَجِدُهُمْ
مُتَشَبِّهِينَ بِهِمْ دَائِمًا ، وَمَا ذَلِكَ إِلَّا لِاعْتِقَادِهِمُ الْكَمَالَ فِيهِمْ ، وَانْظُرْ إِلَى كُلِّ قَطْرِ
مِنَ الْأَقْطَارِ ، كَيْفَ يَغْلِبُ عَلَى أَهْلِهِ زَيَّْ الْحَامِيَةِ وَجُنْدَ السُّلْطَانِ فِي الْأَكْثَرِ ، لِأَنَّهُمْ
الْغَالِبُونَ لَهُمْ ، حَتَّى أَنَّهُ إِذَا كَانَتْ أُمَّةٌ تَجَاوُرُ أُخْرَى ، وَلَهَا الْغَلَبُ عَلَيْهَا ، فَيَسْرِي إِلَيْهِمْ
مِنْ هَذَا التَّشَبُّهِ وَالْاِقْتِدَاءِ حِظٌّ كَبِيرٌ ، كَمَا هُوَ فِي الْإِنْدَلُسِ لِهَذَا الْعَهْدِ مَعَ أُمَّةِ الْجَلَالِقَةِ ،
فَإِنَّكَ تَجِدُهُمْ يَتَشَبَّهُونَ بِهِمْ فِي مَلَابِسِهِمْ ، وَشَارَاتِيهِمْ ، وَالْكَثِيرِ مِنْ عَوَائِدِهِمْ وَأَحْوَالِهِمْ ،
حَتَّى فِي رَسْمِ التَّمَاثِيلِ فِي الْجُدُرَانِ وَالْمَصَانِعِ وَالْيُيُوتِ ، حَتَّى لَقَدْ يَسْتَشْعِرُ مِنْ ذَلِكَ
الْناظِرُ بَعِينَ الْحِكْمَةِ أَنَّهُ مِنْ عِلَامَاتِ الْاِسْتِيْلَاءِ ، وَالْأَمْرُ لِلَّهِ ، وَتَأْمَلْ فِي هَذَا سِرَّ
قَوْلِهِمْ : « الْعَامَّةُ عَلَى دِينِ الْمَلِكِ » ، فَإِنَّهُ مِنْ بَابِهِ ، إِذَا الْمَلِكُ غَالِبٌ لِمَنْ تَحْتَ يَدِهِ .
وَالرَّعِيَّةُ مُقْنَدُونَ بِهِ لِاعْتِقَادِ الْكَمَالِ فِيهِ اعْتِقَادَ الْإِبْنَاءِ بِآبَائِهِمْ وَالتَّعَلُّمِينَ بِمُعَلِّمِهِمْ ،
وَاللَّهُ الْعَلِيمُ وَالْحَكِيمُ ، وَبِهِ مَسْجَدُهُ وَتَعَالَى التَّوْفِيقُ . (الْمَقْدِمَةُ ، ص : ١٤٧)

هـ - في ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك

وذلك لأننا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية، والمدافعة، والمطالبة، وكل أمر يُجتمَع عليه. وقدّمنا ان الآدميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى إزعاج وحاكم يزعج بعضهم عن بعض. فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك لعصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك. وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد. وصاحبها متبوع. وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية اذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها. فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه، لأنه مطلوب للنفس. ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً. فالتغلب الملكي غاية للعصبية. كما رأيت. ثم أن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها، تغلبها، وتستبعبها، وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض (١).

ثم اذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبيعتها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها، فإن كافاتها أو مانعتها، كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المتفرقة في العالم، وان غلبتها واستتبعتها النحمت بها ايضاً. وزادتها قوة في التغلب الى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وابتعد. وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة. فإن ادركت الدولة في هرمها، ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة. أهل العصبيات. استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها. وان انتهت الى قوتها. ولم يقارن ذلك هرم الدولة. وانما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات. انتظمتها الدولة في أولياتها، تستظهر بها على ما يعنى من مقاصدها. وذلك ملك آخر دون الملك المستبد، وهو كما وقع

للترك في دولة بني العباس ، ولصنهاجة . وزنانة مع كُثامة ، ولبنى حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية .

فقد ظهر ان الملك هو غاية العصبية ، وانها اذا بلغت الى غايتها ، حصل للقبيلة الملك ، إما بالاستبداد ، أو بالمظاهرة (١) على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك . وان عاقبها عن بلوغ الغاية عوائق . كما نبينه ، وقفّت في مقامها الى أن يقضي الله بأمره . (المقدمة ، ص : ١٣٩ - ١٤٠)

٦ - في ان الامة اذا غلبت وصارت في ملك غيرها اسرع اليها الفناء

والسبب في ذلك ، والله أعلم . ما يحصل في النفوس من التكاسل ، إذا ملك أمرها عليها . وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم ، فيقصر الأمل ، ويتضعف التناسل ، والاعتماد انما هو عن جدّة الأمل ، وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية . فاذا ذهب الأمل بالتكاسل ، وذهب ما يدعو اليه من الأحوال . وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم ، تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعدتهم ، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم ، بما خضد (٢) الغلب من شوكتهم ، فاصبحوا مغلبين لكل مغلب ، وطعمة لكل آكل ، وسواة كانوا حصلوا على غايتهم من الملك ، أو لم يحصلوا .

وفيه ، والله أعلم سر آخر ، وهو ان الانسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له ، والرئيس إذا غلب على رئاسته ، وكسبح عن غاية عزه ، تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده ، وهذا موجود في أخلاق الاناسي ، ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة ، وأنها لا تسافد (٣) إذا كانت في ملكة الآدميين ، فلا يزال

١ - المظاهرة : التعاون .

٢ - خضد شوكتهم : كسرها .

٣ - سافدها : نزا عليها وجامعها .

هذا القبيلُ المملوكُ عليه أمره في تناقصٍ واضمحلالٍ، إلى أن يأخذَهُمُ الفناءُ .
(المقدمة ، ص : ١٤٨) والبقاء لله وحده .

٧ - في ان الحضارة غاية العمران ونهاية عمره ومؤذنة بفساده

قد بينا لك فيما سلف ان الملكَ والدولةَ غايةٌ للعصية ، وان الحضارة غايةٌ للبداءة ، وان العمران كله من بداءة وحضارة ، وملك وسوقة ، له عمرٌ محسوسٌ ، كما ان للشخص الواحد من اشخاص المكنونات عمراً محسوساً ...

وذلك ان الترفَ والنعمةَ إذا حصلَا لأهلِ العمران . دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها . والحضارةُ كما علمتْ هي التفنن في الترفِ واستجادة أحواله ، والكلفُ بالصنائع التي تؤنقُ من أصنافه وسائر فنونه ، كالصنائع المهيئة للمطابخ ، او الملابس ، او المباني ، او الفرش ، او الآنية ، ولسائر احوال المنزل . وللتأنق في كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج اليها عند البداءة وعدم التأنق فيها .

وإذا بَلَغَ التأنق في هذه الأحوال المترتبة الغاية تَبِعَهُ طاعةُ الشهوات . فتتلونُ النفسُ من تلك العوائد بألوانٍ كثيرةٍ ، لا يستقيمُ حالُها معها في دينها ولا دنياها ، اما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسرُ نزعُها . وأما دنياها فللكثرة الحاجات والمؤنات التي تطالبُ بها العوائد ، ويعجزُ الكسب عن الوفاء بها .

وبيانه أن المِصرَ ، بالتفنن في الحضارة ، تعظمُ نفقاتُ أهله . والحضارةُ تنفاوتُ بتفاوتِ العمران ، فمتى كان العمران أكثرَ ، كانت الحضارةُ أكملَ . وقد كنا قدما أن المِصرَ الكثيرَ العمران يختصُ بالغلاء في أسواقه : واسعار حاجاته ، ثم تريدُها المكوسُ غلاءً ، لأنَّ كمال الحضارة إنما يكون عند نهاية الدولة في استفحالها . وهو زمن وضعِ المكوس في الدولة لكثرة خرجها حيثلُ كما تقدم . والمكوسُ تعودُ على البياعات بالغلاء ، لأن السوقَ والتجارَ كلهم يحسبون على ملعهم وبضائعهم

جميع ما ينفقونه، حتى في مؤونة انفسهم. فيكونُ المكسرُ لذلك داخلاً في قيم المبيعات وأثمانها. فتعظم نفقات أهل الحضارة، وتخرج عن القصد إلى الاسراف. ولا يجدون وليجة (١) عن ذلك لما ملكتهم من أثر العوائد وطاعتها، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات، ويتتابعون في الاملاق (٢) والخصاصة، ويقلب عليهم الفقر، ويقل المستامون للبضائع، فتكسد الاسواق وتفسد حال المدينة، وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف. وهذه مفسدات المدينة على العموم في الاسواق والعمران.

وأما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد. والتلون بألوان الشر في تحصيلها. وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها، بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة (٣). والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه. وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك، والغوص عليه. واستجماع الحيلة له، فتجدهم أجرياء (٤) على الكذب، والمقامرة، والغش، والخلاية، والسرقة، والفجور في الإيمان، والربا في البياعات. ثم تجدهم، لكثرة الشهوات والملاذ الناشئة عن الترف، أبصر بطرق الفسق ومذاهبه، والمجاهرة به وبدواعيه. واطراح الحشمة في الخوض فيه. حتى بين الأقارب. وذوي الأرحام والمحارم. الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الاقتداع بذلك. وتجدهم أيضاً أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر. وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح، حتى يصير ذلك عادةً وخلقاً لأكثرهم. إلا من عصمه الله. وبموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الاخلاق الذميمة. ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم. ممن أهمل عن التأديب. أهملته الدولة من عدادها، وغلب عليه خلق الجوار والصحابة، وإن كان أصحابه

١ - الوليجة : الدخيلة . ووليجة الانسان بطائنه وخاصته او من يتخذ معتمداً عليه من غير أهله .

٢ - الاملاق والخصاصة : الفقر

٣ - السفسفة : التقصير في احكام الأمر .

٤ - اجرياء . جمع جريء .

أهل انساب وبيوتات . وذلك ان الناس بشرٌ متماثلون ، وانما تفاضلوا وتمايزوا بالخلق ، واكتساب الفضائل ، واجتناب الرذائل ، فمن استحسنت فيه صبغة الرذيلة بأي وجه كان ، وفسد خلق الخير فيه ، لم ينفعه زكاء نسبه ، ولا طيب منبته . . . وإذا كثرت ذلك في المدينة او الأمة تأذن الله بإخرايها وانقراضها ، وهو معنى قوله تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ، فحق عليها القول ، فدمرناها تدميراً » . (١)

ووجهه أن مكاسبهم حينئذ لا تفي بحاجاتهم ، لكثرة العوائد ، ومطالبة النفس بهاء فلا تستقيم أحوالهم ، وإذا فسدت أحوال الأشخاص ، واحداً واحداً ، اختل نظام المدينة وخربت . . . ومن مفسد الحضارة أيضاً الإهمال في الشهوات ، والاسترسال فيها لكثرة الترف . فيقع التفتن في شهوات البطن من المآكل والملذذ والمشارب . . . فيفضي ذلك إلى فساد النوع . . . فالفهم ذلك واعتبر به أن غاية العمران هي الحضارة والترف ، وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد ، وأخذ في الهرم . كالأعمار الطبيعية للحيوانات . . . وإذا فسدت الانسان في قدرته ، ثم في أخلاقه ودينه فقد فسدت انسانيته وصار مسخاً (٢) على الحقيقة . (المقدمة ، ص : ٣٧١ - ٣٧٤)

٨- في ان الصنائع لا بد لها من المعلم

اعلم ان الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري ، وبكونه عملياً هو جسيماني محسوس ، والأحوال الجسمانية المحسوسة نقلها بالمباشرة أوعب لها ، واكمل ، لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة . والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته . وعلى نسبة الأصل تكون الملكة ، ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم ، فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر ، وعلى قدر جودة التعليم . وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة ، وحصول ماكنه .

١ - القرآن الكريم ، السورة ١٧ ، الآية ١٦ .

٢ - مسخ الشيء : حوّل صورته إلى أخرى اقبح ، يقال مثلاً : مسخه الله قرداً .

ثم ان الصنائع منها البسيط ومنها المركب . والبسيط هو الذي يختص بالضروريات ، والمركب هو الذي يكون للكماليات : والمتقدم منها في التعليم هو البسيط لبساطته أولاً ، ولأنه مختص بالضروري الذي تتوفر الدواعي على نقله . فيكون سابقاً في التعليم ، ويكون تعليمه لذلك ناقصاً . ولا يزال الفكر يخرج أصنافها ومركباتها من القوة إلى الفعل . بالاستنباط شيئاً فشيئاً على التدرج ، حتى تكمل . ولا يحصل ذلك دفعةً ، وإنما يحصل في أزمان وأجيال ، إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعةً ، لا سيما في الأمور الصناعية ، فلا بد له اذن من زمان ، ولهذا نجد الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة . ولا يوجد منها إلا البسيط . فاذا تزايدت حضارتها . ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع . خرجت من القوة إلى الفعل .

وتنقسم الصنائع أيضاً إلى ما يختص بأمر المعاش ، وضرورياً كان أو غير ضروري ، وإلى ما يختص بالأفكار ، التي هي خاصية الإنسان ، من العلوم والصنائع والسياسة . ومن الأول الحياكة . والحجارة . والنجارة . والحيدادة . وأمثالها ، ومن الثاني الوراقة ، وهي معانة الكتب بالانتساخ والتجليد . والغناء ، والشعر ، وتعليم العلم وأمثال ذلك . ومن الثالث الجندية وأمثالها . والله أعلم .

(المقدمة ، ص : ٣٩٩ - ٤٠٠)

٩ - في ان الصنائع انما تستجد وتكثر اذا كثر طلبها

والسبب في ذلك ظاهر ، وهو أن الانسان لا يسمح بعمله أن يقع مجاناً ، لأنه كسبه ، ومنه معاشه ، إذ لا فائدة له في جميع عمره ، في شيء مما سواه . فلا يصرفه إلا فيما له قيمة في مصره ، ليعود عليه بالنفع ، وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النفاق كانت حيث بثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع ، فيجتهد الناس اذن في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم ، وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها ، ولا توجه قصد إلى تعلمها فاختصت بالترك . وفقدت للاهمال ، ولهذا يقال عن علي رضي الله عنه

« قيمة كل امرئ ما يحسن » ، بمعنى ان صناعته هي قيمته ، أي قيمة عمله الذي هو معاشه ، وأيضاً فهنا سر آخر ، وهو ان الصنائع واجادتها انما تطلبها الدولة . فهي التي تنفق سوقها وتوجه الطلبات اليها ، وما لم تطلبه الدولة ، وانما يطلبه غيرها من أهل المصير فليس على نسبتها ، لأن الدولة هي السوق الأعظم ، وفيها اتفاق كل شيء ، والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة ، فما نفع فيها كان أكثرياً ضرورة ، والسوق وإن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام ، ولا سوقهم بنافعة ، والله سبحانه وتعالى قادر على ما يشاء .

(المقدمة ، ص : ٤١٣)

١٠ - في ان العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري

وذلك ان الانسان قد شاركه جميع الحيوانات في حيوانيته ، من الحس ، والحركة والغذاء ، والكن ، وغير ذلك . وانما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه ، والتعاون عليه بأبناء جنسه ، والاجتماع المهيئ لذلك التعاون ، وقبول ما جاءت به الانبياء عن الله تعالى ، والعمل به ، واتباع صلاح أخره ، فهو مفكر في ذلك كله دائماً ، لا يفر عن الفكر فيه طرفة عين ، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر ، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدّمناه من الصنائع . ثم لأجل هذا الفكر وما جيل عليه الانسان بل الحيوان ، من تحصيل ما تستدعيه الطباع ، فيكون الفكر راضياً في تحصيل ما ليس عنده من الادراكات ، فيرجع إلى من سبقه بعلم ، او زاد عليه بمعرفة او ادراك ، او أخذه ممن تقدّمه من الانبياء الذين يبلّغونه لمن تلقاه ، فيسئلون ذلك عنهم ، ويحرص على أخذه وعلمه . ثم ان فكره ونظيره يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق ، وينظر ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخر ، ويتمرن على ذلك حتى يصير الخاق العوارض (١) بتلك الحقيقة ملكة له ، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً ، وتشوّف (٢) نفوس أهل الجليل

١ - العوارض قسمان ذاتية وغريبة ، فالعوارض الذاتية هي التي تلحق الشيء لما هو هو ،

والعوارض الغريبة هي العارض لأمر خارج اهم من المروض أو انحص منه .

٢ - تشوّف إلى الشيء تطلع ، ويقال تشوّف الخبر .

الناشيء إلى محصيل ذلك، فيفزعون (١) إلى أهل معرفته، ويجيء التعليم من هذا. فقد تبين بذلك أن العلم والتعليم طبعيان في البشر.
(المقدمة . ص : ٤٢٩ - ٤٣٠)

١١ - في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة

والسبب في ذلك أن تعليم العلم، كما قدّمناه، من جملة الصنائع. وقد كنّا قدّمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار. وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلّة والحضارة والتّرف، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة. لأنه أمر زائد على المعاش. فمما فضّلت أعمال أهل العمران عن معاشهم، انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصيّة الإنسان. وهي العلوم والصنائع. ومن تشوّف بفطرته إلى العلم، ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتحدّقة، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي. لتقدان الصنائع في أهل البدو كما قدّمناه. ولا بدّ له من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة، شأن الصنائع في أهل البدو.

واعتبر ما قرّرناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة. لما كثر عمرانها صدر الاسلام، واستوت فيها الحضارة، كيف زخّرت فيها بحار العلم. وتفنّنا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم. واستنباط المسائل والفنون. حتى أربّوا على المتقدمين. وفاقوا المتأخّرين. ولما تناقص عمرانها وابدع (٢) سكّانها، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة. وفقد العلم بها والتعليم. وانتقل إلى غيرها من امصار الاسلام. ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة، من بلاد مصر، لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف من السنين، فاستحكمت فيها الصنائع وتفنّنت. ومن جملة تعليم العلم. وأكثرت ذلك فيها وحفّظته ما وقع لهذه العصور بها منذ مائتين من السنين. في دولة الترك من أيام صلاح الدين بن ايوب وهلم جرا. وذلك أن امراء الترك في دولتهم

١ - يفزعون إلى أهل المعرفة أي يلتجئون اليهم.

٢ - ابدع سكّانها أي تفرقوا وفروا.

بَحْشُونَ عَادِيَةَ سُلْطَانِيهِمْ عَلَى مَنْ يَتَخَلَّفُونَهُ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمْ ، لَمَّا لَهُ عَلَيْهِمْ مِنَ الرِّقِ
 أَوْ الْوَلَاءِ ، وَلَمَّا يُعْخَشَى مِنْ مُعَاطِيِبِ الْمَلِكِ وَنَكْبَاتِهِ ، فَاسْتَكْبَرُوا مِنْ بِنَاءِ الْمَدَارِسِ ،
 وَالزَّوَايَا ، وَالرُّبُطِ (١) . وَوَقَّعُوا عَلَيْهَا الْأَوْقَافَ الْمُغْلَّةَ ، يَحْمِلُونَ فِيهَا شُرَكَاءَ لَوْلَدِهِمْ ،
 يَنْظُرُ عَلَيْهَا أَوْ يَصِيبُ مِنْهَا . مَعَ مَا فِيهِمْ غَالِبًا مِنَ الْجَنُوحِ إِلَى الْخَيْرِ وَالصَّلَاحِ
 وَالتَّمَاسِ الْأَجُورِ فِي الْمَقَاصِدِ وَالْأَفْعَالِ . فَكَثُرَتْ الْأَوْقَافُ لَذَلِكَ ، وَعَظُمَتِ
 الْغَلَاتُ وَالْفَوَالِدُ . وَكَثُرَ طَالِبُ الْعِلْمِ وَمَعْلَمُهُ بِكَثْرَةِ جَرَايِنِهِمْ مِنْهَا ، وَارْتَحَلَ
 إِلَيْهَا النَّاسُ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ مِنَ الْعِرَاقِ وَالْمَغْرِبِ ، وَنَفَقَتْ بِهَا أَسْوَاقُ الْعُلُومِ ، وَزَخَرَتْ
 بِحَارِهَا . وَاللَّهُ يُخَلِّقُ مَا يَشَاءُ .

(المقدمة ، ص : ٤٣٤ - ٤٣٥)

١٢ - فِي أَنَّ عَالَمَ الْحَوَادِثِ الْفَعْلِيَّةِ إِنَّمَا يُمْ بِالْفِكْرِ

اعْلَمْ أَنَّ عَالَمَ الْكَائِنَاتِ يَشْتَمِلُ عَلَى ذَوَاتٍ مُحْضَةٍ . كَالْعُنَاصِرِ وَأَثَارِهَا
 وَالْمَكُونَتِ الثَّلَاثَةِ عَنْهَا . الَّتِي هِيَ الْمَعْدِنُ وَالنَّبَاتُ وَالْحَيَوَانُ ، وَهَذِهِ كُلُّهَا مُتَعَلِّقَاتُ
 الْقُدْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ . وَعَلَى أَعْمَالٍ صَادِرَةٍ عَنِ الْحَيَوَانَاتِ ، وَاقِعَةٍ بِمَقْصُودِهَا ، مُتَعَلِّقَةٌ
 بِالْقُدْرَةِ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَهَا عَلَيْهَا . فَمِنْهَا مُنْتَظِمٌ مُرْتَبٌ ، وَهِيَ الْأَفْعَالُ الْبَشَرِيَّةُ ،
 وَمِنْهَا غَيْرُ مُنْتَظِمٍ وَلَا مُرْتَبٍ . وَهِيَ أَعْمَالُ الْحَيَوَانَاتِ غَيْرِ الْبَشَرِ . وَذَلِكَ الْفِكْرُ
 يَدْرِكُ التَّرْتِيبَ بَيْنَ الْحَوَادِثِ بِالطَّبْعِ أَوْ بِالْوَضْعِ ، فَإِذَا قَصِدَ إِيجَادُ شَيْءٍ مِنْ
 الْأَشْيَاءِ ، فَلَأَجْلِ التَّرْتِيبِ بَيْنَ الْحَوَادِثِ لَا بَدْءٍ مِنَ التَّفْطِنِ بِسَبِيلِهِ (٢) أَوْ عِلَّتِهِ (٣)

١ - الرِّبْطُ جَمْعُ رِبَاطٍ ، وَهُوَ مَا يَرْتَبِطُ بِهِ . وَرِبَاطُ الْخَيْلِ مُرَابِطُهَا . وَالرِّبَاطُ أَيْضًا مَوْضِعُ
 الْمُرَابِطَةِ وَمَلْجَأُ الْفُقَرَاءِ مِنَ الصَّرْفِيَّةِ .

٢ - السَّبَبُ فِي اللُّغَةِ مِمَّا لَا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى الْمَقْصُودِ وَفِي الشَّرِيعَةِ هِبَارَةٌ هِيَ أَنْ يَكُونَ طَرِيقًا لِلْوَصُولِ
 إِلَى الْحُكْمِ غَيْرِ مُؤَثِّرٍ فِيهِ .

٣ - الْعِلَّةُ هِيَ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَجُودُ الشَّيْءِ وَيَكُونُ نَظَرًا مُؤَثِّرًا فِيهِ ، وَهِيَ قِسْمَانِ عِلَّةُ الْوُجُودِ
 وَعِلَّةُ الْمَاهِيَةِ .

او شرطه^(١) . وهي عمل الجملة مبادئه . إذ لا يوجد إلاً ثانياً عنها . ولا يمكن ايقاع المتقدم متأخراً ولا المتأخر متقدماً . وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلاً متأخراً عنه . وقد يرتقي ذلك أو ينتهي ، فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين او ثلاث أو أزيد . وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء . بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى اليه الفكر ، فكان أول عمله . ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته . مثلاً : لو فكر في إيجاد سقف يكتنه انتقل بذهنه إلى الحائط الذي يدعمه . ثم الى الأساس الذي يقف عليه الحائط ، فهو آخر الفكر . ثم يبدأ في العمل بالأساس ، ثم بالحائط . ثم بالسقف . وهو آخر العمل .

وهذا معنى قولهم : أول العمل آخر الفكرة . وأول الفكرة آخر العمل . فلا يتيسر لعل الانسان في الخارج إلاً بالفكر في هذه المراتب ، لتوقف بعضها على بعض . ثم يشرع في فعلها ، وأول هذا الفكر هو المسبب الأخير ، وهو آخرها في العمل ، وأولها في العمل . هو المسبب الأول ، وهو آخرها في الفكر . ولأجل العثور على هذا الترتيب . يحصل الانتظام في الأفعال البشرية . . . فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان . وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون انسانيته . فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين او ثلاث ، ومنهم من لا يتجاوزها ، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون انسانيته أعلى .

(المقدمة . طبعة دار الكتاب اللبناني . ص : ٨٣٨ - ٨٤٠)

١ - الشرط تعليق شيء بشيء بحيث اذا وجد الأول وجد الثاني ، وقيل : الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء ، ويكون خارجاً عن ماهيته ، ولا يكون مؤثراً في وجوده ، وقيل : الشرط ما يتوقف ثبوت الحكم عليه (تعريفات الجرجاني) .

المصادر

- ١ - طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، القاهرة ، ١٩٥٢
- ٢ - محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ، حياته وراثته الفكرية ، القاهرة ، ١٩٣٣
- ٣ - عمر فروخ ، فلسفة ابن خلدون ، بيروت ١٩٤٢
- ٤ - محمد علي نشأة ، رائد الاقتصاد ابن خلدون ، القاهرة ١٩٤٤
- ٥ - احمد محمد الحوفي ، مع ابن خلدون ، القاهرة ١٩٥٢
- ٦ - ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مصر ١٩٥٣
- ٧ - قزاد افرام البستاني ، ابن خلدون ، الروائع ، ١٣ - ١٤ - ١٥ ، بيروت ١٩٢٨
- ٨ - جميل صليبا وكامل عباد ، ابن خلدون ، منتخبات ومقدمة ، دمشق ١٩٣٣
- ٩ - علي الوردي ، منطق ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢
- ١٠ - علي عبد الواحد وافي ، ابن خلدون ، مطبعة الرسالة ، القاهرة
- ١١ - محمد بن تايوت الطنجي ، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً ، القاهرة ١٩٥١
- ١٢ - ايف لاكوست ، ابن خلدون واضح علم ، ومقرر استقلال ، بيروت ١٩٥٨
- ١٣ - عبد الرحمن بدوي ، مؤلفات ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢
- ١٤ - غاستون بوتول ، ابن خلدون ، فلسفته الاجتماعية (ترجمة عادل زعيتر) القاهرة ١٩٥٥
- ١٥ - احمد بن محمد بن الصديق ، ابراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون ، دمشق ١٣٤٧ هـ
- ١٦ - جميل صليبا ، مقال عن ابن خلدون في دائرة المعارف ، بيروت ، المجلد ٣
- ١٧ - قسطنطين زريق ، في معركة الحضارة ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٤
- ١٨ - اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢

- 1 - Hussein (Taha) , Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun . Paris 1917.
- 2 - Ezzat, (Abdel Aziz), Ibn Khaldoun et sa science sociale , Le caire 1947
- 3 - Mahmasani, (Sobhi), Les idées économiques d'Ibn Khaldoun, Lyon 1932.
- 4 - N.Schmidt, Ibn Khaldoun (N.y. 1930).
- 5 - Mahdi, Muslim, Ibn Khaldoun's philosophy of History, George Allen 1957.
- 6 - Isawi, (Charles), An arab Philosophy of History, London 1950.
- 7 - Flint, (R). History of the philosophy of History, Edimburgh 1893
- 8 - Ammar, Abbas, Ibn Khaldoun's Prologomena to history, Cambridge 1941.
- 9 - Bouthoul (Gaston), Ibn Khaldoun, Sa philosophie sociale, Paris 1930.
- 10 - Ayad, Kamil, Die Geschichts — und Guesellschafts lehre Ibn Halduns, Stuttgart 1930.
- 11 - Nassif Nassar, La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun, Paris 1967
- 12 - Mohamed-Aziz Lahbabi ; Ibn Khaldoun Paris, Editions Seghers 1958.

موضوعات الإنشاء الفلسفي

- ١ - قابل بين نظرتي الفارابي وابن خلدون إلى المجتمع الانساني .
(دورة ١٩٥٣)
- ٢ - يعتبر ابن خلدون ان المجتمع البشري كأن حي متحرك تبعاً لسببية معينة .
حلل هذا الاعتبار وحدد قيمته .
(دورة ١٩٥٤)
- ٣ - هل يمكن اعتبار علم العمران الذي عرض له ابن خلدون في مقدمته اساساً
لعلم الاجتماع الحديث ؟ اذكر رأيك مفصلاً نواحي الاتفاق والاختلاف
بين هذين العلمين .
(دورة ١٩٥٥)
- ٤ - ما مميزات العمران الحضري في نظر ابن خلدون . وما النهاية التي يؤول اليها
بعد تطوره . وكيف يعلل ذلك ؟
(الدورة الاولى ١٩٦٠)
- ٥ - يذهب ابن خلدون إلى ان طور الحضارة يفضي إلى انهيار الدولة والمجتمع .
فماذا يعني بالحضارة : وكيف علل رأيه . وهل تجاربه في ما ذهب اليه .
(الدورة الثانية ١٩٦٠)
- ٦ - يقول ابن خلدون في مقدمته ان الدولة تنتقل في اطوار مختلفة وحالات متجددة
ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون
مثله في الطور الاول . حاول عرض هذه الاطوار حسب رأي ابن خلدون مبيناً
كيف ان التحلل والزوال طوران محتومان تنتهي اليهما الدولة في كل زمان ومكان .
(الدورة الاولى ١٩٦٢)

٧ - يقول ابن خلدون : « الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : الانسان مدني بالطبع ، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران .

اشرح هذا القول مبيناً رأي ابن خلدون :

- في ضرورة الاجتماع وبواعثه .

في انواع الاجتماع الانساني .

- في ابرز الخصائص التي يتميز بها كل نوع من الاجتماع .

(الدورة الثانية ١٩٦٢)

٨ - اذكر ما يعرض للعمران من تنوع وتطور حسب رأي ابن خلدون ، وفصل الخصائص البارزة في كل نوع من العمران .

(الدورة الثانية ١٩٦٤)

٩ - يقول ابن خلدون في مقدمته :

ان مبني الملك على اساسين لا بد منهما . فالاول الشوكة والعصية وهو المعبر عنه بالجنود ، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجنود ، واقامة ما يحتاج اليه الملك من الأحوال ، والخلل إذا طرق الدولة طرقها من هذين الاساسين . ثم يقول :

ان تمهيد الدولة وتأسيسها إنما يكون بالعصية ، وانه لا بد من عصية كبرى جامعة للعصائب مستتعة لها ، وهي عصية صاحب الدولة الخاصة من عشيرته وقبيلته ، فاذا جاءت الدولة طبيعة الملك من الترف ، وجده صاحب الدولة انوف أهل العصية ، كان اول ما يجده انوف عشيرته وذوي قرباه المقاسمين له في الملك . فتفسد عصية صاحب الدولة منهم ، وهي العصية الكبرى التي كانت تجمع العصائب وتستبغها فتتحل عروتها وتضعف شكيמתها ،

وتستبدل عنها بالبطانة من موالى النعمة وصنائع الاحسان، وتتخذ منهم عصية،
الا انها ليست مثل تلك العصية في الشدة والشكيمة لفقدان الرحم والقرابة منها.
اشرح المعاني العامة التي اشار اليها ابن خلدون :

-- توسع في البواعث التي تدعو إلى نشوء الدولة .

-- وفصل انواع الخلل الذي يطرأ على الدولة ويودي بها .

«وإذا أقوالك بإشارات واضحة إلى نصوص ابن خلدون

(الدورة الاولى ١٩٦٦)

١٠- قال ابن خلدون في مقدمته : « فاذا يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) إلى
العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الامم والبقاع والامصار
في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال، والاحاطة
بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، او ما بينهما من
الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على اصول الدول والملل
ومبادئ ظهورها واسباب حدوثها . . . واحوال القائمين بها واخبارهم
حتى يكون مستوعباً لاسباب كل حادث، واقفاً على اصول كل خبر،
وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول، فان وافقها
وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستغنى عنه »

اشرح المعاني التي ضمنها ابن خلدون هذا النص، ثم وضع رأي المؤلف
في فن التاريخ والغاية منه، وبين المغالط التي يقع فيها المؤرخون واسبابها،
وتكلم على البواعث التي تجعل من علم العمران ضرورة في ثقافة كل من
يتصدى للتأليف في التاريخ .
(الدورة الثانية ١٩٦٦) .

فهرس الأعلام

١ - بالحروف العربية

ابن تومرت - : ٤٤٨ ، ٤٥٢ ،	ابراهيم (النبي) - : ٣٣٧ ،
ابن تيمية - : ١١٣ ، ١١٤ ،	٤٢٦ ، ٥١٤ .
١١٥ ، ٢٦٤ ، ٦٣٤ ،	ابراهيم بن الصلت - : ١٠٢ ،
ابن الجوزي - : ١١٥ ،	ابراهيم بن عبدالله - : ١٠٢ ،
ابن حجر (وائل) - : ٥٤٣ ،	الآبلي (محمد بن ابراهيم) - : ٥٤٤ ،
ابن حيان - : ٥٤٣ ،	ابن الأبار - : ٤٤٥ ، ٤٤٦ ،
ابن الخطيب (لسان الدين) - :	ابن أبي اصيبعة - : ١١٠ ، ١٢١ ،
٥٤٦ ، ٥٤٨ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ،	١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٩٧ ، ٢٠٧ ، ٤٤٦ ،
٦٤١ ،	ابن الأثير - : ١١٤ ،
ابن خلدون (ابو بكر محمد) - :	ابن اسحق - : ٥٤٤ ،
٥٤٣ ،	ابن الاشعث - : ١١٨ ،
ابن خلدون (عبد الرحمن) - :	ابن باجه (المعروف بابن الصائغ) :
٨ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٩٧ ،	٩ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٩ ،
١١٤ ، ١٢٩ ، ١٣٨ ، ١٦٨ ، ٣٥ ،	٤٥١ ، ٤٧٢ ، ٥٠٣ ، ٥١٥ ، ٥١٩ ،
٣٤٥ ، ٣٧٩ ، ٤٣٥ ، ٤٣٩ ، ٤١٩ ،	ابن بشكوال - : ٤٤٣ ،
(٥٤١ - ٦٦٦)	ابن بطوطه - : ٥٥٣ ،
ابن خلكان - : ١٣٥ ، ١٣٦ ،	ابن بندود - : ٤٤٧ ،
١٣٧ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٩٧ ، ٢٠٥ ،	ابن البيطار - : ٤٤٨ ،
٢٨٤ ،	ابن تاشفين - : ٥٤٥ ،
ابن رشد (ابو القاسم احمد) - :	ابن تافراكين - : ٥٤٤ ،
٤٤٣ ،	

ابن طفيل — : ٩ . ١٣١ . ١٣٨ ،	ابن رشد (ابو الوليد) — : ٨ ،
١٣٩ ، ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٤٠٦ ، ٤٣٥ ،	١٠ ، ١٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ،
٤٣٦ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ،	١٠٠ ، ١١٢ ، ١٤٦ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ،
٤٤٨ ، ٤٥٧ ، ٤٧٢ ، ٥١٥ ، ٥٣٩ ،	٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٨ ، ٤٠٧ ، ٤٣٥ ،
ابن طلحوس — : ٤٠٨ ،	٤٣٩ ، (٤٤٣ — ٥٤٠) ، ٥٥٣ ، ٦٣٤ ،
ابن عثمان (خالد) — : ٥٤٣ ،	٦٣٩ ، ٦٤١ ،
ابن عمر (الحسن) — : ٥٤٤ ،	ابن رشد الجلد — : ٤٤٣ ،
٥٤٥ ،	ابن زهر (ابو مروان) — : ٤٤٤ ،
ابن العميد — : ٢٠٩ ،	٤٤٨ ،
ابن غازي — : ٥٤٧ ،	ابن زهر (عبد الملك) — : ٤٤٨ ،
ابن القارح — : ٢٨٨ ،	ابن سبعين — : ١٣٧ ، ٢١٨ ،
ابن المزني (محمد) — : ٥٤٤ ،	٥١٥ ،
٥٤٧ ،	ابن سينا — : ٨ ، ١٠ ، ١٢ ، ٢٣ ،
ابن المقفع — : ٩٦ ، ٥٥٨ ،	٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٤ ،
ابن ميمون (موسى) — : ٢٢٨ ،	١١٠ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ،
ابن النديم — : ٩٦ ، ٩٩ ، ١٠١ ،	١٣١ ، ١٣٨ ، ١٤٢ ، ١٤٧ ، ١٥٠ ،
١٠٣ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٠ ، ١١٨ ،	١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٩ ،
١١٩ ، ١٢١ ،	١٦٦ ، ١٨٣ ، (٢٠٣ — ٢٨٠) ،
ابو اسحق الحفصي — : ٥٤٤ ،	٢٩٠ ، ٣٣٥ ، ٣٤١ ، ٣٦٣ ، ٣٧٠ ،
ابو اسحق بن شهرام — : ١٢٠ ،	٣٧٠ ، ٣٧٦ ، ٣٨٠ ، ٣٩٩ ، ٤٠٦ ، ٤٣٨ ،
ابو بشر متى بن يونس القنائي — :	٤٠٠ ، ٤٠٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٧ ، ٤٧٢ ،
١٠٠ ، ١٠٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ،	٤٠٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٧ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ،
١٤٢ ،	٨٧ ، ٥٠١ ، ٥١٥ ، ٥١٩ ، ٥٢٣ ،
ابوبكر السراج — : ١٣٥ ،	٢٨ ، ٥٥٩ ، ٦٢٦ ، ٦٣٤ ، ٦٣٩ ،
ابو تمام — : ١١٢ ، ٢٩٠ ، ٤٤٦ ،	١٤٠ ، ٦٤١ ،
ابو جعفر المنصور — : ٩٦ ، ٩٧ ،	ابن نهدي الكرخي — : ١١٠ ،
١٠٦ ،	ابن السلاج الشهرزوري — :
	١١٥ ، ٥٤٤ ،

٢٠٥ . ٢٠٦ . ٢١٥ : ٢٦٣ .
 ابو عثمان الدمشقي - : ١٠٢ :
 ، ١١٠
 ابو علي بن زرعة - : ١٠١ :
 ، ١٠٣ ، ١١٠
 ابو عمر يوحنا بن يوسف الكاتب - :
 ، ١٠٢ ، ١٠٣
 ابو عنان (السلطان) - : ٥٤٤ :
 ، ٥٤٥

ابو فارس عبد العزيز بن ابي الحسن
 المريني - : ٥٥٤ :
 ابو القاسم الطيلسان - : ٤٤٦ :
 ابو محمد الشيرازي - : ٢٠٦ :
 ابو محمد عبد الكبير - : ٤٤٧ :
 ابو مروان بن مسرور - : ٤٤٣ :
 ابو الهذيل العلاف - : ١٢٩ :
 ابو يعقوب يوسف - : ٤٣٧ :
 ، ٤٤٤ . ٤٤٥ . ٤٤٦ :
 اتافروديطس - : ١٠٤ :
 احمد المريني - : ٥٤٨ :
 اخوان الصفا - : ٢٩١ . ٣١١ :
 ، ٣١٧ . ٣٩٨
 آدم - : ٣١١ :
 آرسطو - : ٧ : ٢٠ . ٢١ . ٢٢ :
 ، ٢٣ : ٢٤ ، ٢٥ . ٢٦ . ٣٢ . ٣٨ :
 ، ٤٩ . (٦٣ - ٩٢) ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ :
 ، ١٠١ . ١٠٢ . ١٠٣ . ١٠٤ : ١٠٥ .

ابو الحسن اريبي (السلطان) - :
 . ٥٤٣
 ابو الحسين بن جبير (الحاج) - :
 . ٤٤٩
 ابو الحسين السهلي - : ٢٠٥ .
 ابو حمو - : ٥٤٧ . ٥٤٨ .
 ابو حبان التوحيدي - : ١١٢ .
 ابو الخير بن الخمار - : ١٠٢ .
 . ٢٠٥

ابوريدة (عبد الهادي) - : ١١٦ :
 ، ١٥٢ ، ١٨٠ ، ١٩٧ ، ٣٢٧ . ٤٥٥ .
 ابو زيد البلخي - : ١٠٢ :
 ابو زبلة - : ٢٦٣ :
 ابو سالم - : ٥٤٥ :
 ابو سليمان (منصور) - : ٥٤٥ :
 ابو سليمان المنطقي السجستاني - :
 ، ١٢٠ ، ١٨٣
 ابو سهل المسيحي - : ٢٠٥ .
 ابو العباس (السلطان) - : ٥٤٧ .
 ، ٥٤٩ . ٥٤٨
 ابو عبد الله (سلطان غرناطة) - :
 . ٥٤٦
 ابو عبد الله (محمد) - : ٥٤٤ .
 ، ٥٤٦
 ابو عبد الله الناطلي - : ٢٠٣ :
 ، ٢٠٨
 ابو عبيد الحوزجاني - : ٢٠٣ .

الاسماعيلي (ابو نصر) — : ٣٣٣ .

آسن — بالاسيوس (ميجل) — :
٥١٨ ،

الاشعري (ابو الحسن) — : ١١٥ ،

٣٤١ ، ٣٥٣ ، ٣٦٢ ، ٤٠٦ ، ٤٠٩ ،

افلاطون — : ٧ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ،

٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، (٣١ — ٦٠) ،

٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٨٨ ، ٩٨ ،

٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ،

١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ،

١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٦٧ ،

١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧٣ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ،

١٨٣ ، ١٨٨ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ،

٢٣٤ ، ٢٣٨ ، ٢٤٥ ، ٢٥٠ ، ٢٦١ ،

٢٦٢ ، ٣٧٤ ، ٣٩٩ ، ٤١٦ ، ٤٥٢ ،

٤٥٧ ، ٤٨٤ ، ٤٩٧ ، ٥١٥ ، ٥٢٥ ،

٥٢٩ ، ٥٥٩ ، ٦٣٤ ، ٦٣٨ ، ٦٤٢ ،

افلوطين — : ٢٣ ، ٢٥ ، ١٠٥ ،

١٣٧ ، ٢٣٢ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٤٥ ،

٢٦٢ ،

اقليدس — : ٣٣ ، ٩٦ ، ٩٨ ،

٢٠٣ ،

اكسانوفون — : ٣٧ .

البر الكبير — : ٥١٦ ،

الفونس التاسع — : ٤٤٧ ،

آمبيدكلس (او انبادوقليس) — :

٣٧ ، ٧٦ .

١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ،

١١٥ ، ١١٩ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ،

١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ،

١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٥٤ ،

١٥٩ ، ١٦٢ ، ١٦٨ ، ١٨٣ ، ٢١٤ ،

٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٩ ،

٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٤ ،

٢٤٥ ، ٢٤٧ ، ٢٥٠ ، ٢٦٢ ، ٢٩١ ،

٣٦٣ ، ٣٩٩ ، ٤١٦ ، ٤٣٥ ، ٤٤٤ ،

٤٤٥ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ،

٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٧ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ،

٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ،

٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ،

٥٠٠ ، ٥٠٢ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ،

٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٥ ، ٥٣٠ ، ٥٣٢ ،

٥٥٨ ، ٦٣٤ ، ٦٣٩ ، ٦٤٢ ،

آريسطوكلس — : ٣٣ ،

آرسطون — : ٣٢ ،

اسحق بن حنين — : ٩٩ ، ١٠٠ ،

١٠١ ، ١٠٢ ، ١١٠ ،

اسرائيل — : ٥٦٨ ،

الاسكندر الافروديسي — : ٨٤ ،

٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ١٤١ ،

٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ،

الاسكندر الكبير — : ٦٣ ، ٦٤ ،

٦٥ ، ٩٥ ، ١٥٩ ، ٥٦٨ ،

اسماعيل الزاهد — : ٢٠٣ ،

- امرسون - : ٣٢ ،
الامقيدورس - : ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ،
امتناس - : ٦٣ ،
آمونبوس - : ١٠٩ ، ١٠٤ ،
أمين (احمد) - : ١٢١ ، ٣٠٧ ،
انثياثر - : ٦٤ ،
الانصاري - : ٤٤٧ ، ٤٤٨ ،
أنطون (فرح) - : ٥١٩ ، ٥٣٦ ،
انكساغوروس - : ٧٦ ،
انو شروان - : ٦٠٤ ،
الاهواني (احمد فؤاد) - : ٦٠ ، ٤٩٠ ، ٥١٤ ،
اوريجنس - : ٤٥٦ ،
اوغسطينوس - : ٣٢ ، ٢٤٣ ، ٤٥٦ ، ٦٤٢ ،
الايجي - : ٢٦٣ ،
بارمنيدس - : ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٢ ،
باسكال - : ٣٠٨ ، ٤٠٤ ،
بان باكوش - : ٢٤٣ ، ٢٤٤ ،
برارك - : ٥١٨ ، ٥٥٣ ،
البحري - : ٢٩٠ ،
البخاري - : ٥٢٣ ،
بدوي (عبد الرحمن) - : ١١٦ ،
٢١٣ ، ٤٢٩ ، ٦٦٢ ،
برقلس - : ١٠٣ ، ١٠٥ ،
- برقوق (الملك الظاهر) - : ٥٤٩ ، ٥٥٠ ،
برهيبكت - : ٩٧ ،
برهيه (اميل) - : ٣٥ ،
بروتاغوراس - : ٤٩ ، ٥١ ،
بروكستوس الاتارنوسي - : ٦٣ ،
بروكلمان - : ٣٤٠ ،
بريكتوني - : ٣٣ ،
بريكلس - : ٣٩ ،
البستاني (عبد الله) - : ٥٦٠ ،
البستاني (فؤاد افرام) - : ٦٦٢ ،
البسطامي (ابو يزيد) - : ٣٤١ ، ٣٨٠ ،
بطليموس - : ٩٨ ،
البطليموسي - : ٢٨٨ ،
بقراط - : ١٠٠ ، ١٤٢ ، ٤١٦ ،
البكري (ابو العطا) - : ٤٢٨ ،
بكر (هيتزش) - : ١١٦ ، ١١٧ ،
بكل (توماس) - : ٥٦١ ،
بنت الشاطي - : ٢٨٩ ،
البهلوان (علي) - : ٤٢٨ ،
بهمن - : ٣٢ ،
بهمنيار - : ٢٦٣ ،
البيهي (محمد) - : ٢٧٨ ،
بوتول - : ٥٦٤ ، ٦٦٢ ،
بور (دي) - : ١١٦ ، ١٢١ ،
١٥٢ ، ١٨٠ ، ١٨٣ ، ١٩٧ ، ٢١٧ ،

- ٢٧٧ . ٣٢٧ . ٤٥٤ : ٤٥٥ . ٤٧١ :
 . ٥١٨ . ٥٣٦ . ٥٦٢ .
 البيروني - : ٢٠٥ ، ٢١١ ، ٢١٧ .
 بيسار (محمد) - : ٥٣٦ .
 بيكن - : ٦٤٢ .
 البيهقي - : ٢١٣ ، ٢٧٧ : ٤٥٧ .
 تاج الملك - : ٢٠٧ .
 تارد - : ٥٦٠ ، ٦٤٣ .
 تامبيه (اتيان) - : ٥١٦ .
 التبريزي (الخطيب) - : ٢٨٦ .
 . ٢٨٨
 الترجاني (ابو جعفر بن هارون) - :
 . ٤٤٣
 التفتازاني - : ٢٦٣ .
 التوحي (ابو القاسم) - : ٢٨٦ .
 توما الاكوييني - : ١٢ . ٢١٩ .
 . ٥١٦ . ٥١٧ . ٥١٨ .
 تويني - : ٥٦٢ .
 تبلور - : ٣٥ .
 تيمور - : ٥٥٠ . ٥٥١ . ٥٥٢ .
 . ٥٥٣ ، ٥٥٤ .
 تيمور (احمد) - : ٣٢٨ .
 ثابت بن قرّة - : ١٠٢ . ١١٠ .
 . ١٢٠
 تامسطيوس - : ٩٩ . ١٠٠ .
 . ١٠١ ، ١٠٤ . ٤٥٣ . ٤٩٩ . ٥٠٠ .
 ثيادوروس - : ٩٩ ، ١١٨ .
- تيو فراست او (تاو فرسطس) -
 . ٦٥ . ١٠٢ . ١٠٤ .
 الجاحظ - : ١٥ . ١١٢ . ١٢٩ .
 جالينوس - : ١٠٠ . ١٤١ .
 . ١٤٢ . ٤٥١ . ٤٧٦ . ٥٢٩ . ٦٤٦ .
 الجبائي (ابو علي) - : ٣٦٢ .
 الجبائي (ابو منصور) - : ٢٠٩ .
 جبر (فريد) - : ٤٢٨ . ٤٢٩ .
 الجر (خليل) - : ٥٩ . ١١١ .
 . ١١٧ . ١٢١ . ١٤٦ . ١٩٧ . ٤٧١ :
 . ٥٣٧
 جلارزا (الكونت) - : ٢٧٧ .
 الجندي (محمد سليم) - : ٢٨٩ .
 . ٣٢٨
 الجنيد - : ٣٤١ . ٣٨٠ . ٦٣٠ .
 جهنم بن صفوان - : ٣٥٤ .
 الجويني (ابو المعالي) الملقب بامام
 الحرمين - : ٣٣٤ . ٤٠٩ .
 . ٤٦٤ : ٤٨٤ . ٥٠٦ . ٥٢٢ .
 جيلسون (اتيان) - : ٨٤ . ٢٤٣ .
 حبيش بن الحسن الأعسم - : ١٠٢ .
 . ١٢٠
 الحجاج - : ١١٨ : ١١٩ .
 الحجاج بن مطر - : ٩٨ . ١٠٨ .
 . ١٢٠
 الحسن بن سهل - : ٩٨ .
 حسن الصباح - : ٣٣٤ . ٤٠٩ .

ديريسي - : ١٠٦ ،	حسين (طه) - : ٢٩٠ ، ٩٥ ،
ديكارت - : ١٢ ، ٢٤٣ ، ٣٧٨ ،	٢٩٦ ، ٣١٢ ، ٣٢٨ ، ٦٦٢ ،
٣٩٧ ، ٣٩٦ ،	الحصري (ساطع) - : ٥٧٠ ،
ديموستين - : ٦٤ ،	٥٩٧ ، ٦٤٣ ، ٦٦٢ ،
ديون - : ٣٣ ،	الحلاج - : ٣٤١ ،
ديونيسوس - : ٣٣ ،	الحلو (عبده) - : ٤٢٩ ، ٥٣٦ ،
الذهبي - : ١١٤ ، ٤٤٨ ،	حنين بن اسحق - : ٩٨ ، ٩٩ ،
الراجكوتي (عبد العزيز) - : ٣٢٨ ،	١٠٠ ، ١٠٢ ، ١١٠ ، ١٢٠ ،
الرادكاني (أحمد) - : ٣٣٣ ،	الحوفي (أحمد محمد) - : ٦٦٢ ،
الرازي (أبو بكر) - : ١٤١ ،	خالد بن يزيد - : ٩٦ ، ١٠٦ ،
٢١٧ .	١١٨ .
الرازي (فخر الدين) - : ٥٥٣ .	خيار (حنا) - : ٥١ ، ١٦٨ ،
الراضي (الخليفة) - : ١٠٠ ،	الخليل بن أحمد - : ٩٩ .
الراوي (طه) - : ٣٢٨ .	أخوارزمي - : ١١٢ ، ٢٨٨ .
الرشيد (هارون) - : ٩٧ ، ٩٨ .	خواجه زاده - : ٤٧٧ ،
١٠٦ ، ٦٠٤ ،	خوري (يوسف) - : ٥٦١ .
رضا (محمد) - : ٤٢٨ ،	داغر (يوسف اسعد) - : ٢٩٠ ،
الرفاعي (أحمد فريد) - : ٤٢٨ ،	٥٦١ .
الرفي (أيوب بن القاسم) - : ١٠٢ ،	داني - : ٤٥٣ ، ٥١٨ ، ٥٥٣ ،
روزنتال - : ٥٦١ ،	٦٤٢ .
الريحاني (أمين) - : ٢٨٨ ،	درون - : ١٧٨ ، ٥٦٠ ، ٥٨٦ ،
رينان (ارنست) - : ٣٤١ .	كفيا (سليمان) - : ٣٣٥ ، ٤٢٨ ،
٤٥٠ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٥١٦ ، ٥١٨ .	دوركهام - : ٥٦٠ ، ٥٨١ ،
زاد انفروخ بن بيري - : ١١٨ ،	٦٤٣ .
زريق (قسطنطين) - : ٦٤٢ ،	دوسلان - : ٥٦١ .
٦٦٢ ،	دومينيكوس غونديساليوس - : ٣٣٥ .
الزناقي (محمود حسن) - : ٢٨٩ .	

- زيدان (جرجي) - : ١٢١ .
 زيان (بهي الدين) - : ٤٢٨ .
 السبكي - : ٣٤٠ .
 سبنسر (هربرت) - : ٥٦١ .
 ستاره - : ٢٠٣ .
 سرجون بن منصور - : ١١٩ .
 السرخسي (صدر الدين) - :
 ٢٦٣ .
 سركيس (يوسف اليان) - : ٣٤٠ ،
 سرور (طه عبد الباقي) - : ٤٢٨ ،
 سقراط - : ٣٣ . ٣٤ . ٣٦ ،
 ٣٧ . ٣٨ . ٤٢ . ٤٣ . ٥١ . ١٦٨ .
 ٤١٦ ، ٣٩٩ .
 سلام الابرش - : ١٠١ .
 سلما صاحب بيت الحكمة - :
 ١٠٨ ، ١٢٠ .
 سليمان بن سعد - : ١١٩ .
 سماء الدولة - : ٢٠٧ .
 السمرقندي - : ٢٠٦ .
 سنان بن ثابت بن قرة - : ١٠٢ .
 السهروردي - : ٢٥ .
 سويدنبرغ - ٣٢ .
 سيويه - : ٢٩٠ .
 سيجر دو برابانت - : ٥١٦ .
 السيد (احمد لطفي) - : ٩٢ .
 سيف الدولة - : ١٢٠ . ١٣٦ .
 ١٣٧ . ١٣٩ .
 السيوطي - : ١١٥ .
 الشافعي - : ٤٠٦ . ٤٠٩ .
 شاكر المنجم (محمد وأحمد والحسن
 بنو) - : ١٢٠ .
 الشيلي - : ٣٨٠ .
 شليرماخر - : ٣٤ ،
 شمس الدولة - : ٢٠٦ ، ٢٠٧ .
 شميت (نانائيل) - : ٥٦١ .
 ٦٤٢ .
 الشهرستاني - : ١٥ ، ٢٤٧ ،
 شو بنهاور - : ٣٢٦ ،
 شوفاليه - : ٢١٩ .
 شيخ الارض (تيسير) - : ٤٢٩ .
 الشيرازي (حافظ) - : ٥٥٣ .
 الشيرازي (صدر الدين) - : ٢٦٣ .
 شيشرون - ٦٧ .
 الصابي - : ٢٠٩ .
 الصاحب بن عباد - : ٢٠٩ .
 صاعد (القاضي) - : ١٥ .
 ١٣١ . ١٣٦ . ١٣٧ .
 الصالح (صبحي) - : ٤٢٨ .
 صالح بن عبد الرحمن - : ١١٨ .
 ١١٩ .
 صالح بن عبد القدوس - : ١٦ .
 ١١٢ .
 الصديق (احمد بن محمد بن) - :
 ٦٦٢ .

- عطية (شاهين) - ٢٨٩ .
 العقاد (عباس محمود) - : ١٢١ .
 ٢٧٨ . ٥٣٦ . -
 علاء الدولة - : ٢٠٧ . ٢٠٩ .
 ٢١٠ .
 العلابي (عبد الله) - : ٣٢٨ .
 علي بن أبي طالب - : ٤٢٤ .
 ٤٦١ . ٥٢٣ . ٦٥٧ .
 علي بن مأمون - : ٢٠٥ .
 عمر بن عبد العزيز - : ٩٦ .
 ١٠٦ .
 عنان (محمد عبد الله) - : ٦٦٢ .
 العوا (عادل) - : ٥٠٤ .
 عياد (كامل) - : ٤٢٩ . ٦٦٢ .
 عيسى - : ٣١٤ .
 غرابه (محمود) - : ٢٦٤ . ٢٧٨ .
 غردية - : ٤٢٨ .
 الغزالي (ابو حامد) - : ٨ . ١٢ .
 ٢٣ . ٢٥ . ٢٦ . ١١٣ . ١١٤ .
 ١١٥ . ١٣١ . ١٥٠ . ٢١١ . ٢٢٨ .
 ٢٢٩ . (٢٢٣ - ٤٢٨) . ٤٣٦ .
 ٤٣٩ . ٤٤٨ . ٤٥٢ . ٤٥٤ . ٤٥٨ .
 ٤٦٣ . ٤٦٤ . ٤٦٥ . ٤٦٧ . ٤٧٠ .
 ٤٧٢ . ٤٧٣ . ٤٧٤ . ٤٧٥ . ٤٧٦ .
 ٤٧٧ . ٤٧٩ . ٤٨٠ . ٤٨١ . ٤٨٢ .
 ٤٨٣ . ٤٨٤ . ٤٨٥ . ٤٨٨ . ٥٠٢ .
 ٥٠٧ . ٥٠٨ . ٥٠٩ . ٥١٣ . ٥١٤ .
 صلاح الدين بن ايوب - : ٦٥٩ ،
 صليبا (جميل) - : ١٢١ ، ١٩٧ ،
 ٢٧٧ . ٤٢٩ . ٦٦٢ ،
 صولون - : ٣٣ ،
 طرابلسي (امجد) - : ٣٢٨ .
 الطرطوشي - : ٥٥٨ .
 الطنجي (محمد بن تاويت) - :
 ٦٦٢ .
 الطوسي (نصير الدين) - : ٢٦٣ .
 طوقان (قدري حافظ) - : ١٢١ .
 عباس (احسان) - : ٢٨٩ .
 عبد الحميد بن يحيى - : ١١٩ .
 عبد الرازق (مصطفى) - : ١٩٧ .
 عبد الرحمن المريفي - : ٥٤٨ .
 عبد الرزاق (ابو بكر) - : ٤٢٨ .
 عبد المسيح بن ناعمة الحمصي - :
 ٩٨ ، ١١٠ .
 عبد الملك بن مروان - : ١١٩ .
 ٦٠٤ ،
 عبد المؤمن - : ٤٤٣ . ٤٤٤ .
 عبد المهيم - : ٥٤٤ .
 عبد النور (جبور) - : ٣٢٨ .
 عبد الوهاب (حسن حسني) - :
 ٢٨٩ ،
 عبود (مارون) - : ٣٢٨ ،
 عزقول (كريم) - : ٣٥٢ .
 ٤٢٨ .

فارد - : ٥٦١	٥١٧ : ٥١٩ . ٥٢٢ . ٥٢٣ . ٥٢٦
الفتح بن خاقان - : ٤٣٥ .	٥٢٧ . ٥٢٨ . ٥٣٢ . ٥٣٩ . ٦٣٠
فخر الملك - : ٣٣٨ .	٦٣٣ . ٦٣٤ . ٦٣٥ . ٦٣٧ . ٦٤٠
فخري (ماجلد) - : ٤٨٢ .	٦٤١ .
٥١٦ . ٥٣٦ .	الغزالي (احمد) - : ٣٣٣
فرج بن برقوق (السلطان) - :	غليوم الافريجي - : ٥١٦
٥٥٠ .	غليوم بوديه - : ٣٥
فرح (الياس) - : ١٩٧ .	غوته (او جوته) - : ٣٢ . ٣١٧
الفردوسي - : ٢١١ ، ٢١٧ .	غوثيه (ليون) - : ٥١٨ . ٥١٩
فرغوريوس - : ٩٦ . ٩٩ .	الغيلاني (افضل الدين) - : ٢٦٣
١٠٠ . ١٠٤ . ١٠٥ . ٤٣٥ .	الفاخوري (حنا) - : ٥٩
فرواسار (حنا) - : ٥٥٣ .	١١١ . ١١٧ . ١٢١ . ١٤٦ . ١٩٧
فروخ (عمر) - : ١٢١ ، ٦٦٢ .	٤٧١ . ٥٣٧ .
الغزاري (محمد بن ابراهيم) - :	ساخوري (عمر) - : ٥٦١ .
٩٧ .	الفارابي (ابو نصر) - : ٧ . ١٠ .
فلنت (روبرت) - : ٥٦٢ .	١١ . ١٢ . ٢٣ . ٢٤ . ٢٥ . ٢٦ .
٦٤٢ .	٣٦ ، ٦٧ . ١٠٠ . ١٠٥ . ١٠٦ .
فلوطرخس - : ٩٩ .	١١٢ . ١١٣ . ١١٤ . ١١٥ . ١٣١ .
فيثاغوروس - : ٣٦ ، ٤٢ .	(١٣٥ - ٢٠٠) ، ٢٠٤ . ٢١٠ .
٤٥ . ٥٦ . ١٠٤ . ١١٦ . ٥٣٠ .	٢١٧ . ٢١٨ . ٢٢٠ . ٢٢٨ . ٢٢٩ .
فيكو - : ٥٦٠ ، ٥٦٢ . ٦٤٢ .	٢٣٢ . ٢٣٥ . ٢٣٦ . ٢٦٢ . ٢٦٤ .
٦٤٣ .	٢٩١ . ٣٣٥ . ٣٤١ . ٣٤٥ . ٣٦٣ .
فيلون الاسكندراني - : ٤٥٦ .	٣٧٤ . ٣٩٩ . ٤٠٥ . ٤٠٦ . ٤٣٥ .
فيليبوس - : ٦٣ . ٦٥ .	٤٣٦ . ٤٥٤ . ٤٥٧ . ٤٧٢ . ٤٧٣ .
قايليل - : ٢٩٧ .	٤٧٤ . ٤٨٣ . ٥١٥ . ٥١٩ . ٥٢٣ .
قاسم (محمود) - : ١٩٧ . ٥٣٦ .	٥٣٩ . ٥٥٩ . ٦٢٦ . ٦٣٤ . ٦٣٩ .
قدامه بن جعفر - : ١١٢ .	٦٤١ . ٦٦٤ .

كولوزيو - : ٥٦١ ، ٦٤٣ ،	قسطا بن لوقا البعلبيكي - : ٩٩ ،
كومت (اوغوست) - : ٥٦٠ ،	١٠٣ ، ١١٠ ، ١٢٠ ،
٥٦١ ،	القفطي - : ٩٨ ، ١٣٦ ، ٢١٣ ،
الكيلافي (كامل) - : ٢٨٩ ،	القلقشندي - : ٥٥٣ ،
٣٢٨ ،	قمير (يوحنا) - : ٤٧٦ ، ٥٣٦ ،
لاكوست (ايف) - : ٦٦٢ .	قنواقي (جورج شحاته) - : ٢١١ ،
لوب - : ٣٥ ،	٢٦٤ ، ٢٧٧ ، ٤٢٨ ،
اللوكري (ابو العباس) - : ٢٦٣ ،	قويري - : ١٠٢ ،
لول (ريموند) - : ٥١٦ ، ٥١٨ ،	كاترمير - : ٥٦٠ ، ٥٦١ ،
لينيز - : ١٢ ،	٥٨٧ ، ٦١١ ،
المأمون - : ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ،	كارا دوفو - : ٢٦٢ ،
١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٩ ،	كامبل - : ٣٥ ،
مارتيني (ريموند) - : ٥١٦ ،	كانت - : ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ،
ماركس (كارل) - : ٥٦٠ ،	٤٨٣ ،
٦٤٣ ،	كرسون (آلدوره) - : ٣١ ،
ماسه (هنري) - : ٦٤٢ ،	كرم (يوسف) - : ٨٨ ،
ماسينيون - : ٢٤ ، ٢١٨ ، ٤٥٥ ،	كرينياس - : ٣٩ ،
مالبرانش - : ٣٧٨ ،	كليمنتس - : ٤٥٦ ،
مالك (الامام) - : ٤٤٣ ، ٥٤٤ ،	الكندي - : ٩ ، ١٥ ، ٢٣ ،
مبارك (زكي) - : ٤٢٨ ،	٢٥ ، ١٠٥ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٣ ،
المتني - : ١٧ ، ١١٢ ، ٢٨٥ ،	١٢٩ ، ١٢١ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٥٩ ،
٤٤٦ ،	٢٢٨ ، ٤٥٦ ، ٥١٥ ، ٥١٩ ،
المحاسبي (الحارث) - : ٣٤١ ،	كوبرنيكس - : ٣٢ ،
٣٨٠ ، ٤٠٦ ، ٤٢٣ ،	كوربان (هنري) - : ١١٧ ،
المحاسبي (زكي) - : ٣٢٨ ،	١٩٢ ، ٥٣٧ ،
محمد (الرسول) - : ١١٤ ، ١٨٠ ،	كوردوس - : ٣٣ ،
٣١٤ ، ٣٦١ ، ٤٠١ ، ٤١٣ ، ٤١٥ ،	كولن (غبريال) : ٢٨٩ ،

- ٤٦٢ . ٤٦٥ . ٥٢٠ . ٥٢٦ . ٥٧١ .
 ٦٥٠ .
 محمد بن اسحق - : ١٢٠ .
 محمد عبده - : ٥١٩ .
 محمد الفاتح - : ٤٧٧ .
 محمود (عباس) - : ١٩٧ .
 محمود (عبد الحليم) - : ٢٧٨ .
 مدكور (ابراهيم) - : ١٠ .
 ٢٥ : ١٠٩ . ١١٢ . ١١٣ . ١٤٣ .
 ١٤٧ . ١٦٦ . ١٨٠ . ١٨١ . ١٨٣ .
 ١٩٧ . ٢١٥ . ٢٤٠ . ٢٤١ . ٢٤٥ .
 ٢٦٢ . ٢٧٧ . ٤٠٥ . ٤٢٩ . ٥٣٦ .
 المدني (محمد عبد الله) - : ٢٨٩ .
 المراغي (مصطفى) - : ٤٢٨ .
 المراكشي (عبد الواحد) - : ٤٤٤ .
 ٤٤٥ : ٤٤٧ .
 المرتضى - : ٢٨٥ .
 مردانشاه - : ١١٨ .
 مرغليوت - : ٢٨٩ .
 مراحى - : ١١٠ .
 مزدك - : ٣١٧ .
 المستظهر بالله - : ٣٣٤ .
 المستنصر الفاطمي - : ٢٨٦ .
 مسعد (بولس) - : ٢٧٧ .
 مسعود الغزنوي - : ٢١٠ .
 المسعودي - : ٥٦٨ : ٥٦٩ .
 مسكويه - : ٢٠٩ : ٢١١ .
 المسود ريوس - : ١٠٣ .
 مظهر (اسماعيل) - : ١٢١ .
 معاوية بن ابي سفيان - : ١١٩ .
 المعتضد (الخليفة) - : ٩٩ .
 المعتمد (الخليفة) - : ٩٩ .
 المعري - : ٨ : ١٧ : ١١٢ .
 (٢٨١ - ٣٢٩) .
 المعصومي - : ٢٦٣ .
 المقتدر (الخليفة) - : ١٠٠ .
 المقرئ - : ١١٥ . ٥٥٣ .
 المكى (ابو طالب) - : ٣٨٠ .
 ٤٠٦ .
 مكيافتي - : ٥٦٠ . ٦٤٣ .
 المنصور (يعقوب ابو يوسف) - :
 ٤٤٦ . ٤٤٧ .
 منصور بن سرجون - : ١١٩ .
 مهران - : ٢١٣ . ٥١٨ .
 موسى (النبي) - : ٥٦ . ٣١٤ .
 ٥٦٨ .
 موسى (محمد يوسف) - : ٥٣٦ .
 مونثاي (فنان) - : ٥٦١ .
 مونتسكيو - : ٥٦٠ : ٥٦١ .
 ٥٦٢ : ٥٧٦ . ٥٨٠ .
 ميسى - : ٢٨٩ .
 نادر (البر نصري) - : ١٤٩ .
 ١٦٢ : ١٨٤ .
 ناصر خسرو - : ٢٨٦ .

هشام بن عبد الملك - : ١١٩ ،	نجاشي (محمد) - : ٢٥٠ . ٢٧٨ ،
الهمداني (ابو محمد الحسن) - : ١٥ .	النسفي - : ٢٦٣ .
الموريني (الشيخ نصر) - : ٥٦٠ .	نشأة (محمد علي) - : ٦٦٢ .
هوميروس - : ١١٧ . ١٠٩ ،	النشأ (علي صامي) - : ٤٢٩ ،
هيجل - : ٨٨ . ٣٠٧ ،	نظام الملك - : ٢١١ . ٣٣٣ ،
هيرقليطس - : ٣٩ . ٤٠ . ٤٢ .	٤٠٩ . ٣٣٤
٤٩ ،	النظام - : ١٢٩ ، ٣٥٩ .
هيوم (داويد) - : ٣٧٧ ،	نوح بن منصور - : ٢٠٣ : ٢٠٤ ،
واقي (علي عبد الواحد) - : ٥٦١ .	٢٠٥ ، ٢١٢ ،
٦٦٢ ،	نومينيوس - : ٥٦ ،
الوردي (علي) - : ٦٣١ . ٦٣٤ .	نيتشه - : ١٧٨ ،
٦٦٢ .	الينسابوري - : ٢٦٣ ،
البازجي (كمال) : ٣٢٨ ،	نيقولاولس - ١٠١ . ١٠٤ .
بجي بن البطريق - : ٩٨ ، ٩٩ ،	٤٥١ .
١٠٢ . ١٠٨ . ١١٠ ، ١٢٠ ،	نيقوماخوس - : ٦٣ ، ٩٢ .
بجي بن عدي - : ١٠٠ ، ١٠١ ،	نيكانور - : ٦٣ .
١٠٢ . ١٠٣ . ١٠٤ . ١٤٢ ، ١٨٣ ،	نيكلسون - : ٤٢٩ .
بجي النحوي - : ٩٨ ، ٩٩ ،	نيوتون - : ٣٢ .
١٠١ . ١٠٤ . ١٤١ .	هابيل - : ٢٩٧ .
يوحنا بن حيلان - : ١٣٦ ، ١٣٨ ،	هاشم (حكمة) : ٤٢٩ .
١٤٢ ،	هامر بور شتغال - : ٥٦١ .
يوحنا بن ماسويه - : ٩٧ ، ٩٨ ،	هرقل - : ٦٠٤ ،
١٢٠ ،	هرمان - : ٣٥ ،
يوسف بن تاشفين - : ٣٣٧ .	هرمياس - : ٦٣ ،

٢ — بالحروف اللاتينية

Abd - El - Jalil -- 430
 Albert le Grand - 516
 Ammar (Abbas) — 663
 Amid (M) — 278.
 Ariston, — 32,
 Asin - Palacios - 430, 537.
 Ayad (Kamil) - 663.
 Buerlin 328.
 Blochet, - 328
 Bouthoul (Gaston) 663
 Cajari -- 122.
 Carra de Vaux - 122, 197, 262,
 278, 430, 537.
 Chubot (J.B) — 122.
 Chevalier - 219.
 Cordus, — 33.
 A. Cresson, - 32
 Dieterici, --- 197
 Dominicus Gundissalinus — 335
 Ezzat (Abdel Aziz) 663
 Flint (R) . 663
 Froissart (Jean) - 553
 Gardet, (L) — 278.
 Gauthier (Léon) --- 519, 537
 Georr (Kh.) — 122
 Gilson, (E) — 278.
 Goichon, (A.M) - 278.
 Guillaume d'Auvergne -- 516
 Hammond (R) — 197
 Hayes (E. R) — 122.
 Hussein (Taha) — 663.
 Isawi (Charles) — 663
 Jabre (F) — 430.

Lahababi - 663

Laoust, (H.) - 325
 Leclerc (L.) - 122
 Lull (Raymond) --- 516
 Madkour, (Ib.)—104, 113, 122,
 143, 147, 183, 197.
 Mahdi, Muslim — 663
 Mahmasani (Sobhi) - 663
 Mandonnet (P) — 537
 Margoliouth — 328
 Martini (Raymond) - 516
 Massignon, --- 24.
 Mehren 537.
 Mouhanna (Thomas) 278.
 Munk (S) --- 537
 Nassar (Nassif) --- 663
 Nicholson -- 328.
 Obermann - 430
 Perictone --- 33.
 Pétrarque --- 553
 Quadri, -- 197, 278.
 Rahman (F) — 278.
 Renan (Ernest) --- 516, 537
 Rosenthal (E. I. J) --- 537
 Saint Thomas — 516
 Saliba, --- 278.
 Sarton (G.) --- 122,
 Schmidt (N.) -- 663
 Siger de Brabant 516
 Soheil (A) — 278.
 Tempier (Etienne) -- 516
 Toynbee (A. J) - 562
 Vacherot --- 122
 Wensinck (A. J) — 430

فهرس الموضوعات

صفحة

- المقدمة الاولى — في موضوع هذا الكتاب وطريقته والغرض الذي يرمي اليه ٧
- ١ — الموضوع ٧
- ٢ — الطريقة ١١
- ٣ — الغرض الذي من أجله وضع هذا الكتاب ١٢
- المقدمة الثانية — الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية ١٤
- ١ — العقل العربي قبل الاسلام ١٤
- ٢ — العقل العربي بعد الاسلام ١٦
- ٣ — خصائص الفلسفة العربية ٢٠
- أ — الفلسفة اليونانية ٢٠
- ب — الفلسفة العربية ٢٣

القسم الاول

- الاصول اليونانية للفلسفة العربية ٢٧
- الفصل الأول — افلاطون ٢٩
- ١ — الحضارة اليونانية ٣١
- ٢ — حياة افلاطون ٣٢
- ٣ — كتب افلاطون ٣٤
- ٤ — افلاطون وسقراط ٣٧
- ٥ — فلسفة افلاطون ٣٩

٤٠	أ - نظرية المثل
٤٤	ب - نظرية النفس
٤٨	ح - نظرية المعرفة
٥٢	د - السياسة والدولة العادلة
٥٧	٦ - خاتمة
٥٨	٧ - بعض النصوص
٦١	الفصل الثاني - أرسطو
٦٣	١ - حياة أرسطو
٦٦	٢ - كتب أرسطو
٦٧	٣ - أسلوب أرسطو ومنهجه
٦٨	٤ - فلسفة أرسطو
٦٩	١ - الفلسفة الاولى ومبادئها الكلية
٦٩	أ - الجوهر والعرض
٧١	ب - المادة والصورة
٧١	ح - القوة والفعل
٧٣	د - اقسام العلل واحوالها
٧٤	٢ - الحركة طبيعتها وسببها وازليتها
٧٨	٣ - النفس الانسانية ، معرفتها الحسية والعقلية
٧٨	أ - تعريف النفس
٧٩	ب - علاقة النفس بالبدن
٧٩	ج - اقسام النفس
٨٠	د - النفس النامية
٨٠	هـ - النفس الحسية
٨٣	و - النفس الناطقة
٨٦	ز - الحياة العقلية

٨٨	٥ - خاتمة البحث
٨٩	مختارات من آثار أرسطو
٩٣	الفصل الثالث - نقل آثار الفلاطون وأرسطو إلى العربية
٩٥	١ - مقدمة
٩٧	٢ - المشاهير من النقلة
١٠٢	٣ - أهم الكتب المنقولة إلى العربية
١٠٤	٤ - الكتب المنحولة
١٠٦	٥ - الباحث على النقل
١١٠	٦ - قيمة الترجمات العربية
١١١	٧ - أثر الترجمات العربية
١١٦	٨ - خاتمة
١١٨	٩ - بعض النصوص المختارة
١٢١	المصادر
١٢٣	موضوعات الإنشاء الفلسفي

القسم الثاني

اعلام الفلسفة العربية في الشرق

١٢٩	المقدمة - من الكندي الى الفارابي
١٣٣	الفصل الأول - الفارابي
١٣٥	١ - حياة الفارابي
١٣٦	٢ - شخصية الفارابي
١٤٠	٣ - كتب الفارابي
١٤٢	٤ - فلسفة الفارابي :

١٤٣	١ - وحدة الفلسفة
١٤٧	٢ - الله والعالم
١٤٧	آ - تقسيم الوجودات
١٤٧	ب - حقيقة الله وصفاته
١٥٠	ج - نظرية الفيض
١٥٥	٣ - النفس الانسانية ، معرفتها الحسية والعقلية
١٥٥	آ - قوى النفس
١٥٨	ب - وحدة النفس
١٥٩	ح - نظرية العقل
١٦٣	د - المعرفة الحسية والمعرفة العقلية
١٦٦	هـ - مسألة خلود النفس
١٦٦	٤ - السياسة ، المدينة الفاضلة ومضاداتها
١٦٧	آ - ضرورة الاجتماع الانساني وروابطه
١٦٩	ب - انواع المجتمعات
١٦٩	ج - المدينة الفاضلة
١٧٢	د - رئيس المدينة الفاضلة وخصاله
١٧٥	هـ - المدن المضادة للمدينة الفاضلة
١٨٠	٥ - نظرية النبوة
١٨٢	- خاتمة
١٨٤	- مختارات من آثار الفارابي
١٩٧	المصادر
١٩٨	موضوعات الانشاء الفلسفي

الفصل الثاني - ابن سينا

٢٠١

٢٠٣

حياته وآثاره

٢٠٣

١ - مولده ونشأته

٢٠٥

٢ - حياته العملية

٢٠٨

٣ - شخصيته

٢١١

٤ - آثاره

٢١٧

فلسفة ابن سينا

٢١٧

١ - مقدمة عامة

٢٢٠

٢ - الواجب الوجود

٢٢٠

١ - الممكن والواجب

٢٢٢

٢ - الماهية والوجود

٢٢٢

٣ - اثبات واجب الوجود

٢٢٤

٤ - صفات واجب الوجود

٢٢٩

٣ - مسألة قدم العالم

٢٢٩

١ - المقصود بقدم العالم

٢٣٢

٢ - نظرية التمييز

٢٣٦

٣ - مشكلة الشر

٢٣٩

٤ - نظرية النفس

٢٣٩

٧ - اثبات النفس

٢٤٠

١ - البرهان الطبيعي والسبكولوجي

٢٤١

٢ - برهان الاستمرار

٢٤٢

٣ - وحدة قوى النفس وبرهان الأنا

٢٤٢

٤ - برهان الرجل المعلق في الفضاء

٢٤٢	ب - ماهية النفس
٢٤٧	ج - حدوث النفس وخلودها
٢٥٠	د - قوى النفس
٢٥١	١ - قوى النفس النباتية
٢٥١	٢ - قوى النفس الحيوانية
٢٥٣	٣ - قوى النفس الناطقة
٢٥٨	هـ - كربية اكتساب النفس الناطقة للمعرفة
٢٦١	هـ - خاتمة
٢٦٥	مختارات من آثار ابن سينا
٢٧٧	المصادر
٢٧٩	موضوعات الانشاء الفلسفي
٢٨١	الفصل الثالث - أبو العلاء المعري
٢٨٣	١ - عصره
٢٨٣	٢ - حياته
٢٨٧	٣ - شخصيته
٢٨٨	٤ - آثاره
٢٩١	- المعري في لزومياته، تشاؤمه، البواعث الخاصة والعامة
٣٠٢	- موقف المعري من العقل
٣٠٨	- موقف المعري من الدين
٣١٨	- موقف المعري من المصير
٣٢٦	- خاتمة
٣٢٨	المصادر
٣٢٩	موضوعات الانشاء الفلسفي

٣٣١	الفصل الرابع - الغزالي
٣٣٣	حياته وآثاره
٣٤١	فلسفة الغزالي
	١ - موقف الغزالي من علم الكلام
٣٤٢	ورأيه في أهم مشكلاته
٣٤٤	١ - الموقف العام
٣٤٦	٢ - الموقف الخاص
٣٤٦	أ - العقل والنقل
٣٥٣	ب - حرية الانسان
٣٥٩	ج - رعاية الله للاصلاح
٣٦٣	٢ - نهات الفلاسفة
٣٦٥	أ - مسألة قدم العالم
٣٦٩	ب - مسألة روحانية النفس
٣٧٥	ج - رأي الغزالي في السببية
٣٨٠	٣ - مقومات التصوف عند الغزالي
٣٨١	١ - الالهام
٣٨٤	٢ - الزهد
٣٨٨	٣ - محبة الله
٣٩٣	٤ - المنقذ من الضلال
٣٩٣	١ - الشك
٣٩٨	٢ - انتقاد الفرق
٤٠٣	٣ - النبوة والاصلاح الديني
٤٠٦	٥ - خاتمة عامة
٤١٠	٦ - مختارات من آثار الغزالي

القسم الثالث

الفلسفة العربية في المغرب

٤٩٤	١ - اثبات القوة الناطقة
٤٩٤	٢ - اقسام القوة الناطقة
٤٩٥	٣ - تفصيل القول في العقل النظري
٥٠١	٤ - الاتصال بالعقل الفعّال
٥٠٥	٣ - مسألة السببية
٥١٥	مخاتمة
٥٢٠	مختارات من آثار ابن رشد
٥٣٦	المصادر
٥٣٨	موضوعات الانشاء الفلسفي
٥٤١	الفصل الثاني - ابن خلدون
٥٤٣	١ - حياته
٥٥١	٢ - عصره
٥٥٣	٣ - آثاره
٥٥٦	٤ - مقدمة ابن خلدون
٥٦٤	فلسفة ابن خلدون
٥٦٥	١ - النقد التاريخي
٥٦٥	١ - علم التاريخ
٥٦٦	٢ - مغالط المؤرخين
٥٧١	٣ - حاجة المؤرخ إلى علم العمران
٥٧٤	٢ - العمران البشري على الجملة
٥٧٦	١ - نشأة العمران البشري
٥٧٨	٢ - العوامل المؤثرة في العمران البشري :

٥٧٨	أ - العوامل الطبيعية
٥٨٠	ب - العوامل الاقتصادية
٥٨١	ج - العوامل النفسية والاجتماعية
٥٨٤	٣ - العمران البشري في تطور دائم .
٥٨٨	٣ - العمران البدوي
٥٨٨	أ - العمران البدوي طبيعي
٥٩١	ب - العمران البدوي أقدم من العمران الحضري
٥٩١	ج - احتياج أهل البدو إلى أهل الأمصار
٥٩١	د - عصبية أهل البدو أقوى من عصبية أهل الحضرة
٥٩٣	هـ - صفات البدو على الجملة
٥٩٦	و - صفات البدو من العرب
٦٠١	٤ - العمران الحضري
٦٠١	أ - مقدمة عامة
٦٠٣	ب - معنى الدولة
٦٠٤	ج - ضرورة الدولة
٦٠٥	د - نشأة الدولة
٦٠٦	هـ - منازع الملك
٦٠٩	و - عمر الدولة
٦١٢	ز - تطور الدولة
٦١٧	هـ - وجود المعاش ، الظواهر الاقتصادية
٦١٧	أ - معنى المعاش والكسب والرزق
٦١٧	ب - وجوه المعاش

٦١٨	ج — الظواهر الاقتصادية
٦٢٠	د — القوانين الاقتصادية
٦٢٧	٦ — موقف ابن خلدون ازاء العقل والفلسفة
٦٢٧	آ — موقف ابن خلدون من العقل
٦٣٤	ب — موقف ابن خلدون من الفلسفة
٦٤٢	خاتمة
٦٤٥	مختارات من مقدمة ابن خلدون
٦٦٢	المصادر
٦٦٤	موضوعات الانشاء الفلسفي
٦٦٧	فهرس الأعلام
٦٨١	فهرس الموضوعات

جميع الحقوق محفوظة للوفاء والنشر
دار الكتب اللبنانية
بقيّة : كتابان - بيروت
م - ب : ٢١٧٦
- بيروت - لبنان

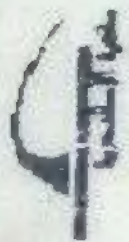
هذا الكتاب

هذا كتاب يعرفك بأعلام الفلسفة العربية في الشرق والغرب ، ويعرض عليك نظرياتهم بلغة سهلة واسلوب واضح ، ويمتلك بمعرفة مبادئهم ومقاصدهم ، حتى يصبح حكمك عليهم اصدق ، وتقديرك لمجهودهم الفكري أدق .

وأهم ما يتميز به هؤلاء الفلاسفة ، في نظر المؤلف ، ايمانهم بوحدة الحقيقة ، ودفاعهم عن العلم والفلسفة والدين ، ومحاولتهم الجمع بين المذاهب المتعارضة في وحدة عضوية متماسكة ، لا تخلو في بعض نواحيها من التجديد والابتكار . فهم وإن قلّدوا اليونانيين في كثير من نظرياتهم ، إلا أنهم اضافوا اليها كثيراً من المسائل الانسانية الجديدة . وإذا كانت عقولهم قد تأثرت بعقول اليونانيين فان قلوبهم المتعطشة الى الحقيقة لم تشرب الاً من معين الدين . ولولا ذلك لما حاولوا التوفيق بين القلب والعقل ، ولا بين الدين والفلسفة .

وغاية ما نرجوه ان يكون هذا الكتاب احدى الوسائل التي تحبب الى القارئ العربي الحديث صحة اعلام الفلسفة العربية من الفارابي الى ابن سينا ، ومن الغزالي الى ابن رشد ، وابن خلدون ، فإنّ اطلاعه على نظرياتهم لا يكمل معرفته بمنازع العقل العربي القديم فحسب ، بل يكشف له عن بعض منازع العقل العربي الحديث أيضاً ، لما بين العقليين من صلوات وثيقة .

Bibliotheca Alexandrina



0646983